المـأثورات الشعبيـة

تمهيد

لقد خطت الدراسات الانسانية خطوات كبيرة ، في سبيل الكشف عن الإبعاد النفسية والاجتماعية والحضارية للانسان ، على اختلاف ظروفه المادية والمعنوية . وكان من الضروري أن يضاعف العلماء جهودهم ، لكي يتجاوزوا مرحلة المواجهة الموضوعية للظواهر الثابتة والمتغيرة ، في حياة الأفراد والجماعات ، الى التنبؤ العلمي بنتائج الظروف المتغيرة بعجلة متزايدة السرعة في العالم المعاصر ، وهو التنبؤ الذي يدخل ارادة الانسان ، لا لمضاعفة الطاقة المادية فحسب ، ولكن في معاونة الانسان على استحداث التوازن الكامل بينه وبين بيئته المادية التي يتغير قوامها تغييراً يكاد يكون تاماً في عقود قليلة من السنين . وادى هذا الحافز الى ان تتخذ العلوم الانسانية مكانها الى جانب العلوم الطبيعية ، وكانت في الأجيال الماضية من هذا العصر الحديث قد تخلفت عن العلوم الطبيعية بعض الشيء لانها لم تكن تخضع للمنهج العلمي ، بمفهومه الحديث ، وهو المنهج الذي يرتكز على الملاحظة من ناحية ، وعلى امكان التجريب من ناحية اخرى .

● اشرف على اختيار موضوعات هذا العدد وراجع مادته العلمية الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس .

وليس من شك فى ان هذا التقدم ، الذى احرزته الدراسات الانسانية ، قد دفعها دفعا الى التخلص من الاحتكام الى المنطق الصورى وحذق الاستدلال والحكم ، والاعتصام بمنهج العمل الميدانى فى رصد الظواهر ، التى ترتبط بحياة الكائن الانسانى ، فى تفرده وتجمعه وانتشاره عبر الزمان وعبر المكان . وافادت العلوم الاجتماعية من رصد الظواهر ، ثم تتبعها وتصنيفها والموازنة بينها ، وانتهت من هذا كله الى العكوف على محصلة الجهود الميدانية المختلفة ، وبرزت الى الوجود المقارنات التى اثمرت نتائج صحيحة اومقاربة الى الصحة ، واعانت فى الوقت نفسه على وضع فروض ، تتطلب الملاحظة وتتابع الرصد ، ولم تكن قبل التوسل بالمنهج الميدانى لتخطر على بال مشتغل بالفلسفة ، يغلب عليه التامل والاعتزال ، وقد يجنح فى اكثر الاحيان الى تعميم القواعد والاحكام . ومن اهم الانتصارات ، التى حققتها مناهج العلوم الاجتماعية ، انها صححت الكثير من المفاهيم التى كان يصدر عنها المؤرخون ، بل والمتخصصون فى دراسة اللغة والآداب . ولم يعد الامر فى هذه المجالات جهدا تقريريا ، او قاعدة منطقية محددة ، او ذوقا فرديا لا يستند الى بعد نفسى أو اجتماعى او حضارى .

وفى هذه الفترة التى تحقق فيها تلك الانتصارات الباهرة فى الدراسات الاجتماعية ، تقترب العلوم الانسانية كلها تقريبا من العلوم الطبيعية شيئا فشيئا ، وتتحول بالتدريج الى التجربة الموضوعية ، بمفهوم العلم الطبيعى ، ويسلم العمل الميدانى فى بعض هذه الدراسات الانسانية الى العمل المعملى ، ولا يكون ذلك مقصورا على الخلايا الاولية واتاحة البيئة الطبيعية التى تسمح لها باستمرار الحياة ، بل والنمو فى غير الوسط الذى درجت عليه مذ وجدت الى الآن ، ولكن منهج التجربة ينسحب على افراد من النوع الانسانى ، فى هذه المرحلة او تلك من مراحل العمر ، وتخضع التجربة للرصد والتسجيل ، وتقاس نتائجها بما فى طبيعة التجربة العلمية من تنبؤ محدود . ولا يزال العلماء يعكفون على تجاربهم ومعاملهم ، لكي يسيروا جنبا الى جنب وبنفس الخطوات الفساح التى تخطوها العلوم الطبيعية ، وتلتقى الدراسات النفسية والاجتماعية بالدراسات الطبية ، ويصبح الطب النفسى والتكيف الاجتماعى والثقافى من الدعائم التى لا يستطيع الطبيب ان يتجاهلها فى حياتنا المعاصرة .

ونحن لا نستطيع ان نغفل الدراسات الخاصة بالماثورات الشعبية فى هذه المجالات ، التى تعززها العلوم الانسانية بصفة عامة ، والاجتماعية منها بصفة خاصة . واذا كان علم الفولكلور ، او الماثور الشعبى قد ظهر بصورة لها قدر من الاستقلال فى منتصف القرن الماضى ، فان ذلك يشير الى حقيقتين بارزتين ، الاولى ان الاقتصار على الآثار المادية لحياة الانسان لا يمكن ان يعطى البعد الصحيح او المقارب لثقافة مرحلة او عصر . ودفع ذلك المؤرخين والاثريين معا الى البحث عن وثائق اخرى ، يمكن ان تمنحهم تلك الابعاد الثقافية والحضارية ، واهتدوا آخر الامر الى ان الماثور الشعبى كفيل بسد تلك الثغرات فى الدراسات الاثرية والتاريخية . اما الحقيقة البارزة الثانية فهى ان تداعى الحدود بين البيئات والجماعات ، بفضل الطاقات الجديدة ، وانتشار بعض الجماعات فى بيئات جغرافية مختلفة عما الفوا فى اوطانهم ، بفضل الثورة الصناعية ، قد اتاح لذوى الملاحظة ان يسجلوا ظواهر كثيرة ومنوعة ، وهى ظواهر ، وان بدت جديدة على اولئك الذين يلاحظونها او يسجلونها فى اول الامر ، الا انها انطبقت بعد ذلك بانها تشبه ظواهر اخرى ، تجسمها

الآثار والنصوص القديمة أو الماضية من ناحية ، وتكاد تماثل بعض ضروب التعبير والسلوك فى الرحالة أنفسهم من ناحية أخرى . وتجمعت محصلة هذه الملاحظات ، وأثرت فى مناهج الدراسات الانسانية كلها وأحكامها .

ونحن فى المجتمع العربي قد تأثرنا هذا التطور من غير شك ، وأخذنا بالمناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية ، وتوسلنا بالعمل الميدانى ، وأخذنا بطرف من العمل المعملي فى دراساتنا ومباحثنا الاجتماعية والنفسية واللغوية والأدبية ، وبرزت المأثورات الشعبية كمادة رئيسية من مواد العلوم الانسانية ، وتنوعت زوايا الرصد لهذه المادة بتنوع التخصص . ولكن هذه الحقيقة لا تباعد بيننا وبين الجهود المبذولة لاستحداث التكامل الذى يفيد من تعدد زوايا الرصد ، والذى يضع سياق الملاحظة ونتائجها تحت نظر الجميع ، ليفيد العلماء من الحصيلة الكاملة للدراسة والبحث ، وحتى لا تتكرر الجهود فى غير طائل .. ومن أجل ذلك حرصت مجلة عالم الفكر ، التي جعلت اهتمامها الأول بالحضارة القديمة والمعاصرة معاً ، أن تناقش فى هذا العدد **موضوع المأثورات الشعبية** ومكانها من الدراسات الانسانية من ناحية ، ومن الحضارة المعاصرة من ناحية أخرى . ومما يدل على الحاجة الماسة الى ظهور هذا العدد الخاص بالمأثورات الشعبية ان منظمة التربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن جامعة الدول العربية قد عقدت منذ شهور قليلة حلقتين للبحث والمذاكرة ، تدور **أولاهما** حول الاصالة والمعاصرة فى عالمنا العربي ، **والثانية** حول وجوه التشابه بين المأثورات الشعبية العربية . وهذا يؤكد أهمية العناصر الفولكلورية فى حياتنا المعاصرة ، ويبعث فى الوقت نفسه على وجوب تضافر التوفيق سبيل التيسير والجمع والتصنيف ثم الدراسة . ولن يتمكن العلماء العرب من ذلك ، الا اذا اتفقوا على المفاهيم والمناهج ، واتيح لهم ان يتعرفوا على جهود الذين تقدموهم فى عالمنا المتغير أيضاً .

ولا يدل موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » على علاقة أثمرتها مرحلة من مراحل الدراسات الانسانية ، وانما يدل فى الواقع على طبيعة المادة الثقافية حتى فى هذا العصر الحديث ، والتحامها من ناحية الوظيفة الحالية أو السابقة بعالم الميثولوجيا . **ومقال الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس** يجمع فى عرضه بين السياق التاريخى لعلم المأثورات الشعبية من ناحية ، وهو السياق الذى أفاد من علماء الاساطير ، وبين المأثور الشعبي الحي ، الذى تحول عن أصل أسطورى .

ومهما يكن من أمر اختلاف العلماء على علاقة العلوم الانسانية بعضها ببعض ، ومهما يكن من أمر أولئك الذين جعلوا الفولكلور منشعباً من الميثولوجيا ومكملاً لها ، أو منشعباً من الأنثولوجيا ومكملاً لها ، فان الجميع يتفقون على أن الفولكلور الآن علم من العلوم الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام والدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان أو الأنثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة المعملية أيضاً .

ومن أهم النقاط التي تعرض لها موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » هي الحكم على تلك الأشكال الأدبية المعروفة بالسير الشعبية ، والتي تحكى الواقع ، وتقتحم فى الوقت نفسه عالم الأحلام ، وهذه الملاحم ليست مادة الدراسات اللغوية والأدبية فحسب ، ولكنها مادة خصبة لعلم

النفس وغيره من العلوم الانسانية ايضا لانها تستوعب الكثير من الملاحظات الواقعية فى بيئة ثقافية خاصة ومرحلة تاريخية معينة . وهذا ينسحب على اغلب المواد الفولكلورية ، التى تتجاوز الادب الشعبي الى سائر المعارف الشعبية.

ومن الانصاف للفولكلور فى هذا الجيل ان نسجل انه لم يعد محصوراً فى البقايا والرواسب، وانه قد تجاوز الهدف التاريخى ، الذى يحتضن البعد الثقافي او الحضارى لنص او نقش او معبد ، واصبح يستهدف دراسة الانسان من حيث هو انسان فى بيئته وعصره ، مفيدا من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزودا اياها بالملاحظات والوثائق والاحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة كالامة والطبقة واصحاب مهنة بعينها والجماعات المؤقتة ، كالانضواء فى هذه المرحلة او تلك من مراحل التعليم ... اصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد وباختلاف طبيعة الجماعة ... والانسان المعاصر ، مهما كان حظه من العلم ، يعد موضوعا من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ..

وليس من شك فى ان ظاهرتى « الثبات » و« التغير » هما اللتان تشغلان أذهان الدارسين الان فيما يختص بالتطور الانساني بصفة عامة ، وتطور الحضارات المعاصرة بصفة خاصة . ومن الطبيعي ان تقترن الدعوات الخاصة بالتقارب الواجب بين المجتمعات بجهود تحاول أن ترصد وجوه الشبه والخلاف بين الثقافات من ناحية ، وتعمل على دعم العلاقات الدولية على الأساس الثقافي او الحضارى من ناحية اخرى .

ولقد عنى **الاستاذ احمد رشدى صالح** بان يميط اللثام عن مكانة المأثورات الشعبية فى العالم المعاصر ، وهو موضوع دقيق ، اكتنفته بعض النظريات التي شاعت فى الأجيال الماضية ، والتي جعلت المأثور الشعبي يرادف التخلف او الجمود او التشبث المبالغ فيه بالماضى .. ولقد حرص الكاتب على ان يعرض لاهمية الجهود المبذولة من قبل اليونسكو فى هذا المجال ، لان هذه المنظمة المعنية بالتربية والعلوم والثقافة قد ادركت ان تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها فى الاعتبار يساعدان على دعم العلاقات الدولية ، وان جهل او تجاهل القيم العقلية والخلقية او الروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون الدولي فحسب ، بل سيعرض انبل المشروعات لافدح الخسائر والكوارث التى لا يمكن تجنبها .

ومن اهم ما تعرض له الكاتب البيان الذى اصدره خبراء اليونسكو عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر وهو البيان الذى قالوا فيه : « ان عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كاسلافها اصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً ، بتأثير تبدلات الحياة المادية ، وبفعل المؤثرات الاتية من الخارج ... وانتهى الخبراء الدوليون الى ان الحل الوحيد لذلك الصراع الحاد بين الثقافات التقليدية والمؤثرات الخارجية الجديدة هو ان تمكن الشعوب النامية من استحداث توازن صحيح يقوم على بناء ظروف جديدة لا تنسلخ عن القيم التي عاشت عليها دهراً طويلاً . وهذا الحل يعنى بالمواد الفولكلورية عناية قصوى ، ويعمل على تمييز صيغها ووظائفها ووجوه استعمالها » .

وابرز **الأستاذ رشدى صالح** « ان هناك فرقا فى معدل التغير بين المأثورات الشعبية والبيئات المادية ، واستخلص من هذه الموازنة أن التغير فى المأثورات الشعبية لا يتم آليا كالافعال وردود الأفعال ، بل ان اندثار بعض المأثورات الشعبية وتثبيت بعضها الاخر ليسا العاملين الوحيدين فى هذا المجال : فاذا جاز لنا ان نقول ان هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدى الى التغيير فى المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك ان نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدى الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغيير » .

ولقد حظى **القصص الشعبي** بالقدر الاكبر من عناية العلماء والادباء ، فى العالم المعاصر الذى يواجه الخوف من فقدان عنصر الأصالة فى الابداع الادبي ، رسميا كان أو شعبيا . وتعبر **الدكتورة سهير القلماوى** فى مقالها عن تعدد مناهج الدراسات التي عرضت للقصص الشعبي على مدى قرن كامل ، وفى الشرق والغرب على السواء . ولعل هذه الجهود تنطق وحدها باهمية التراث الشعبي من جانب ، وبتقارب أساليب الشعوب فى الابداع القصصي من جانب آخر .

وعندما تتبعت مختلف العوامل التي تؤثر فى تطور القصة الشعبية ، وتلقى عليها الظلال عبر **الزمان والمكان جعلت** اهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة او التدوين . واتخذت من كتاب **الف ليلة وليلة** الوثيقة الأدبية التي تمثل خصائص مرحلة الكتابة الاولى ، فمجموعة القصص التي تضمنها هذا الكتاب لم تؤخذ من أفواه القصاص مباشرة ، وفى مقدمة الكتاب نص يذهب الى أن له اصلا مدونا منقولا عن الفارسية ، او الهندية قبل الفارسية ، ومن أجل ذلك اتسمت **قصص الليالي** بخصائص مرحلة التدوين ، واماطت اللثام عن « ان القصة اذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك ايذانا ببروز اثر القاص الفرد ، بل كان ذلك ايذانا باقتراب الأدب الشعبي من الادب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقرية الانسان الفرد الفنية » .

ومن الطريف أن الطريق الذى يسلكه الدارسون فى تصنيف الحكايات الشعبية ووضع جداول لها هو نفسه الذى اتبعه ، ولا يزال يتبعه القصاص ، عندما تبدأ مرحلة التدوين ، فتبرز الخصائص الفردية ، ولذلك فان الاهتمام بدراسة القصة يساير مرحلتها فى التطور من الانتقال الشفاهى الى التدوين ، وهي فى المرحلة الاولى تهم علماء الانثروبولوجيا والاثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ ... الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ، ولكنها فى المرحلة الثانية بعد ان تثبت على صورة واحدة ، وتصبح زاد الصفوة من الناس بفضل التدوين ، فانها تكون موضع اهتمام نقاد الفن والدارسين للعبقرية الفردية .

ومن السمات البارزة فى الحكايات الشعبية انها كثيرا ما تتوسل بغير الكلمة . ولقد فطن بعض الباحثين الى أهمية هذه الخصيصة ، فعكف على تتبع آثار القصص الشعبي فى الفنون التشكيلية والزمنية . ولقد سجلت **الدكتورة سهير القلماوى** مثالين لتلك الجهود ، **الأول** يبحث عن بقاء القصة فى شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل ، **والثاني** يبحث عن بقاء اطراف من قصص شعبية فى شكل اغنية . ولذلك اتسع المجال على الباحث فى القصة الشعبية فان عليه أن يلجأ الى اغنية او

نقش زخرفي ليصل الى شكل من أشكال الحكايات الشعبية قد اندثر ولم يبق ما ينم عنه الا هذه الآثار .

ويظهرنا هذا المقال على اختـــلاف مناهج الدراسة في القصص الشعبي باختلاف الأغراض ، ويعرض للمدارس التي كانت تحاول الكشف عن البيئة الاولى للأشكال القصصية الشعبية .

ومهما يكن من شيء فقد لخصت **الدكتورة سهير** مناهج الباحثين في القصص الشعبي وردتها الى « مدارس ثلاث » **الاولى** ترى الأصل الواحد ، وتعلل أسباب انتقاله ، **والثانية** ترى الاصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة ، وأزمان او سلم حضارة متكرر ، **والثالثة** لا تفرض فكرة الاصل بادىء ذي بدء ، وانما ترى ان الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقـــاص موهوب وتـراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة لـه . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل ، فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

وأكدت **الدكتورة** سـهير القلماوي الخصيصة الأدبية للقصص الشعبي الذي مهما يكن خضوعه **للدراسات الاجتماعية** والنفسية على اختلافهـا فانه « أولا » وقبل كل شيء فن أدبي ، وان كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل الدراسات الانسانية وسواء عاش على ألسنة الرواة ، او دون في كتاب ، أو استلهمه أديب عبقري ؛ فانه في جميع صوره يحكي الاختلاف في الشـكل ، ويعكس مرحلة التطور ، ويبقى انفعال الجماهير به رهن الانفعال الذي تحكم الوسائل الجديدة للاتصال بالجماهير كالراديو والتليفزيون .

• • •

والعلاقـــة الحميمة بين الفولكلور وعلم الاجتماع ، فيما يتصل بالتراث الشعبي خاصة ، لا يمكـن ان يتغافـل عنهـا واحد من المعنيين بالدراسات الانسانية . والواقع ان مناهج علم الفولكلور وأبحاثه الميدانية والمقارنة قد اسـهمت بصـورة قاطعة في فهم المجتمعات على اختلاف أطوارها وبيئاتها الثقافية ، والواقع كذلك ان علم الاجتماع قد أمد ـ ولا يزال يمد ـ المتخصصين في التراث الشعبي بالملاحظات والظواهر والاحكام التي ألقت الكثير من الضـوء على الآداب والفنون والممارسات الشعبية . ولقد عرض **الدكتور محمد الجوهري** في دراسته عن **التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع** للكثير من المجالات التي يلتقي فيهـا هذان العلمان اللذان أصـبحا متعاونين ، وأصبح المنهج التكاملي بينهما هو الذي يحرص عليـه المتخصصـون ، حتى بالمعنى الدقيـق للتخصص ، في فروع هذين العلمين . وأوضح الكاتب مفهوم الثقافة الشعبية ، وعرض لبعض المحاولات التي حددت هذا المفهـوم ، وجعلتـه موضـوعاً لفرع معين من فروع الدراسـات ، وبخاصـــة « الاثنولوجيا » فهنـاك دائرة تعنى بالثقافة الشعبية في المجتمعات المتحضرة ، واخرى تهتم بهـا عند البدائيين . ومهما يكن الاتفاق او الاختلاف بين العلماء في تحديد المجالات الخاصة بهذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعيـة ، فان **الدكتور الجوهري** لم ينحرف عن غايته الاساسية

من المقال ، وهي توضيح العلاقة الحميمة في التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع ، من خلال النظرة السوسيولوجية الى هذا التراث الشعبي خاصة .

وركز الانتباه على الاتجاهات الاربعة الرئيسية في مثل هذه الدراسة ، وهي **الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسيولوجي والاتجاه التاريخي والاتجاه السيكولوجي** . وهذه الاتجاهات تدعم المنهج التكاملي ، مهما تتابعت او اختلفت ، وهي تساعد على الوصول بالدراسة الى غايتها المنشودة ، وهي التي تقوم اساسا على تفسير العلاقات بين الشعب وبين الثقافة الشعبية . وأوضح ان حامل التراث الشعبي هو الذي ينقل عناصر الثقافة الشعبية عبر الزمان وعبر المكان ، اي ان الدراسة التاريخية الجغرافية لا يمكن ان تستغني بحال من الاحوال عن الاهتمام بالأفراد حملة التراث الشعبي . ويجمل **الدكتور الجوهري** الجوانب التي توضحها النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي فيقول انها :

١ ــ تصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية ، التي يتكون منها الشعب ، من التراث الشعبي ، اى الوقوف على « حملة التراث الشعبي » .

٢ ــ الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (او الفئات) الى التراث الشعبي أو بمعنى آخر توضيح الاصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

٣ ــ القاء الضوء على علاقة الفرد المبدع بالتراث الشعبي .

٤ ــ الكشف عن القوى الابداعية الخلاقة للشعب .

٥ ــ ملاحظة تغير التراث سواء في الماضي او الحاضر . والرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل .

ويبن **الدكتور الجوهرى** آخر الامر عوامل البقاء والتغير في التراث الشعبي في المجتمعات المعاصرة ، على تباين حظوظها من الاخذ بأساليب الحياة العصرية ، وهو يؤكد أن « صلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتهن بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى » . وهذا التأكيد للعروة الوثقى بين التراث الشعبي وبين اشكال الوجود الاجتماعي يعين على رصد حركة التغير في هذا التراث في الماضي ، وعلى معرفة الظواهر المعاصرة بابعادها الثقافية والحضارية ، ويساعدنا على التنبؤ بما سوف تتحول اليه الظواهر في المستقبل ، وهو التنبؤ الضروري في المجتمعات التي اصبحت تعنى بالتنمية الاجتماعية على اساس علمي صحيح .

وتقودنا هذه النظرة السوسيولوجية النفاذة والتكاملية الى مواجهة الفولكلور لمشكلات الحضارة المعاصرة . وليس من شك في ان المشغولين بحاضر الانسان ومستقبله قد تنبهوا الى ما تستحدثه الحضارة الآلية المعاصرة من انقلاب في اساليب المعيشة ، وما يستتبع ذلك بالضرورة من اضطراب كثير من الاوضاع والعلاقات الاجتماعية . ولم ينس المفكرون تلك الصيحات التي صدرت في

للانيات هذا القرن حول ما يمكن أن ينشأ من صدع بين الحياة المادية للانسان ، وهي الحياة التي تتغير بعجلة متزايدة السرعة ، وبين الجانب الروحي من الوجود الانساني . وركز العلماء والفلاسفة في الجيل الماضي على مقومين رئيسيين هما سيادة الآلة على ارادة الانسان بفضل التقدم المذهل في التكنولوجيا ، وغلبة النظرة العلمية أو محاولة تغليبها على الأقل في الحكم على حاضر الانسان ومستقبله ، وادرك اولئك وهؤلاء ان الزاوية بين الجانب المادى من ناحية ، وبين الجانب الروحي من ناحية اخرى تأخذ في الانفراج بحيث توشك ان تنفصم احداهما عن الاخرى . وتكاد تلخص هذه الظاهرة مشكلات الانسان من اساليب الحضارة الآلية المعاصرة .

ولقد تخلص **الدكتور احمد مرسى** من محاولة التعرف على مقومات الحضارة بشكل عام أو تعريفها الى مقومات الحضارة المعاصرة . واشار الى خطأ شائع في محاولة التكيف مع أوضاع الحضارة المستحدثة ، من ذلك اننا نستخدم في احيان كثيرة بعضا من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة . ودعا الى النظرة التكاملية ايضا في مواجهة مشكلات العصر فان « ازمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي ازمة اساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك ان فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات ، جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من هذا العالم أو ذاك ، انها تفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة منعزلة احداها عن الاخرى ، ولكن بشكل ينتظمها جميعا في وحدة واحدة » .

ولا ريب في ان مشكلة المشكلات في مواجهة الحضارة الحديثة بقوامها المادى المتغير ، والذى يعمل على تغيير كل شيء في وقت واحد ، هي استحداث التوازن الضرورى بين **الاصالة** التي تجعل الحياة الانسانية استمرارا متصلا لمعارف وخبرات وتقاليد سابقة ، **والمعاصرة** التي تجعله يستطيع مسايرة التغير المادى في علاقاته وضروب سلوكه ، بحيث لا تتعرض حياة الفرد للتصدع ، ولا تصاب حياة الجماعة بالتفكك والزوال . ومن اجل ذلك ركز **الدكتور مرسى** الانتباه على وظيفة الثقافة في التكيف مع الاوضاع الجديدة ، وذكر ان التغير ومداه يرتبط اساسا بالتركيب الثقافي للمجتمع . والانسان يفيد من تجاربه وخبراته ابدا ، ولذلك كان الجانب الوظيفي هو الفيصل في القبول والتعديل والرفض . وهو يعترف بان التقدم الذى احرزته العلوم الطبيعية والتطبيقية لا توازيه ، او تقاربه ، النتائج التي حصل عليها المتخصصون في العلوم الاجتماعية والنفسية .

ومن اهم ما اوضحه **الدكتور مرسى** في مقاله الباعث على الاهتمام بعلم الفولكلور الذى مر في تاريخه القصير باكثر من مرحلة ، والذى اصبح بمادته ومنهجه من الحوافز على تقدم العلوم الاجتماعية ، بحيث توازى او تقترب من العلم ـ بمفهومه الخاص ـ وهو المطمح الذى يدخل ارادة الانسان في الملاحظة والتجربة والتنبؤ ، والذى يجعل تقدم الفرد والجماعة مسايرا للتقدم المادى في الحضارة الآلية المعاصرة .

وعندما نحاول أن نتتبع الفكر الانساني العام ، وما يتصل به من المعارف الفولكلورية والاثنولوجية والانثروبولوجية ، فاننا لا نعجب عندما نلاحظ ان هناك فلسفة للاتجاه العلمي ، الذى غلب على التفكير ، منذ أوائل القرن الماضي تقريبا ، وان هذه الفلسفة قد حاولت ان تحل اللغز الكبير في الظواهر

والكائنات وهو اللغز القائم على ما بين الثبات والتغير والوحدة والاختلاف من اواصر . ومهما تكن النظريات التي شاعت في حقبة او جيل ، فان هذا الاتجاه العامي وما اثمره من فلسفة قد اثر في الدراسات الانسانية . وهذا يفسر المتشابهات التي وجدها الدارسون في مجالات التراث الشعبي على اختلافها . ولقد حاول **الاستاذ صفوت كمال** ان يعرض لمناهج الباحثين في متابعة الثبات والتغير او الوحدة والاختلاف في العناصر الفولكلورية من خلال جهود شخصية ، تعد معلماً بارزاً من معالم البحث في التصنيف وما يثمره من نتائج واحكام ، وهي شخصية ستيث تومسون .

ولقد اثر **الاستاذ صفوت** ان يعرض بحثاً عن « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » لستيث تومسون وأن يعلق عليه . وكان من اول ما استرعى الانتباه هو وجود عناصر كثيرة شائعة في كل مادة فولكلورية ، مما يدفع الى عقد موازنات لها اهميتها بين هذه المواد المتشابهة . واسلم ذلك الى اصطناع منهج التصنيف لتنسيق المواد وتحديد خصائصها وتيسير تتبع التشابه والتغير ومنطلقه ومداه . ومن ابرز الذين رادوا الطريق الى هذا المنهج العالم الكبير انتى آرني Antti Aarne الفنلندي ، الذي يقترن اسم ستيث تومسون به دائما . فقد راى آرني ومن سار على طريقته وضع فهارس لاجزاء الصور التي تتألف منها الحكايات . وجاء تومسون فذكر البواعث التي دفعته الى وضع تصنيف للعناصر التي يمكن ان تنضم معا ، لا على الافق الاوروبي وحده ، ولكن على افق العالم بأسره ، وكان هذا جوهر بداية العمل الذي تماه واصبح « فهرس عناصر الادب الشعبي » .

وكانت النتيجة المنطقية ان يثمر العمل وهذا الفهرس ما اثار في الدراسات الطبيعية للمادة من البحث عن اصغر الوحدات او الجزئيات التي يمكن ان تنقسم اليها المادة الفولكلورية ، لكي يستوعبها ذلك الفهرس المنشود ، وحقيقة ثانية اثمرها هذا العمل العلمي التحليلي الجاد هي ثباته للتقويم المستمر ، وهو تقويم كثيراً ما تحفز اليه مواد جديدة او بيئة ثقافية جديدة .

والاستاذ **صفوت كمال** الذي اتيح له ان يقوم بجمع روايات شعبية عربية كثيرة وتصنيفها في بيئات لها ابعادها الثقافية يواجه مشكلة لا بد من معالجتها فوراً ، وهي عدم توافر مجموعات وافية من المادة الادبية الشعبية ، وبخاصة في مجال الحكايات ، ولذلك فليس امام الدارسين من العرب العناصر الكثيرة المتنوعة التي يمكن تبويبها في اقسام رئيسية ثم تقسيم هذه الى اقسام فرعية فمجموعات محددة . . . الخ .

ومع ان **الاستاذ صفوت** يسجل الجهود التي تبذل في البلاد العربية لجمع الحكايات الشعبية ، ومحاولة وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية ، وخاصة الحكايات الفلسطينية ، الا اننا نعترف بأن الطريق لا يزال طويلا يدعو الى وجود دارسين كثيرين مشغوفين بالمأثور الشعبي ، ومؤهلين في الوقت نفسه للجمع والتصنيف والحكم . ومما يبشر بالخير انساع الشعور بالحاجة الى جمع التراث ودراسته ، وهذا الشعور سيحفز من غير شك الى جهود مالية عاملة .

ودراسة اللغة لم تعد فرعاً شكلياً من فروع المنطق الصوري ، والاتجاه الاقدمين فيما

يتصل باللغة العربية ، ونقصد بهم الذين جمعوا اوابدها وشواهدها ، كان اقرب الى المنهج المعاصر .

ويعرض علينا **الدكتور محمود فهمى حجازى** دراسة شافية من « **اصول البنيوية فى علم اللغة والدراسات الانثولوجية** » ونحن نتفق معه فى ان تبلور البنيوية من اهم ملامح التطور المنهجى فى القرن العشرين . ولقد تاثرت اللغة ـ كما تاثر غيرها من وجوه السلوك الانسانى ـ التطورات المتعددة التى طرات على علوم الاحياء والانسان . وراى البعض انها « **مادة** » يمكن ان تدرس كغيرها من المواد ، وراى آخرون انها « **كائن حي** » يخضع لما تخضع له الكائنات الحية من نواميس . واستقر الدارسون آخر الامر الى ان اللغة لا يمكن ان تنعزل من المتلاقى بها وهو الانسان . ومن هنا تكمن اهمية النظرة البنيوية للغة وبخاصة ونحن نواجه المأثور الشعبى . ولذلك نرى كاتب المقال يقرر منذ اللحظة الاولى ان هذه الدراسة لا تتناول « السمات الموضوعية البيولوجية » بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

ولقد حاول **الدكتور حجازى** ان يبين فى مقاله مدى ارتباط اللغة **بسائر العلوم الانسانية** فى المدارس المختلفة .

وعرض **الدكتور حجازى** لاصول علم اللغة البنيوى عند دى سوسير ، وبين ان **دى سوسير** هو الذى وضع الاسس النظرية التى مهدت لتحويل البحث اللغوى من **المنهج التاريخى المقارن** الى البنيوية ، وهو ما يعنينا فى مجال الفولكلور والانثولوجيا بصفة خاصة . ولقد وجه الكاتب نظر المتخصصين الى الدراسات الامريكية التى اعتمدت على الملاحظات **والظواهر الخاصة بالهنود الحمر** . واشهر من عرف بهذا المنهج **فرانز بواس** ، ومحور نظريته « **ان الفرق الاساسى بين الظواهر اللغوية والظواهر الانثولوجية الاخرى** يكمن فى كون **اللغة** ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها » وهو يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل البعد عن ان يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى ابدا الى وعى الانسان البدائى بينما تخضع كل **الظواهر الانثولوجية** الاخرى لقدر ما من الفكر الواعى » .

وعرض **الدكتور حجازى** الى مجال الاصوات اللغوية ، وهى التى استمرت دراستها تتشبث بانها مجموعات من الذبذبات ، تخضع لعلم الصوت فحسب ، واشار الى ان مدرسة جديدة ظهرت وعدلت هذه النظرة تعديلا جوهريا ، ففى مدينة براغ بدات « الدائرة اللغوية فى براغ » اول تعميق منهجى لنظرية **دى سوسير** فى النظام اللغوى . وكان على راس هذه الدائرة العالم **تروبتسكوى** ، الذى وضع علما جديدا اطلق عليه اسم الفونولوجيا Phonologie وهو يختلف عنده عن علم الاصوات الذى يسلك فى العلوم الطبيعية ، اما العلم الجديد فيدرس الاصوات اللغوية من جانبها الوظيفى فى علم اللغة ، وبذلك تحولت الدراسة من الجزئيات المفردة المنعزلة عن وظائفها الى النظام والبنية ، وهذا المنهج يضع الوظيفة فى المقام الاول اي قبل المادة اللغوية بمفرداتها الصوتية .

وتابع الدكتور حجازى عرضه ، فتحدث عن المنهج الفونولوجى والتحليل البنيوى عند **شتروس**

الذى حاول لأول مرة فى تاريخ العلم ان ينقل منهج التحليل البنيوى الى الدراسات الاجتماعية. واهم ما يعنى المتخصصين فى المأثورات الشعبية ان **شتروس** قد ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بين اجزاء الظاهرة الانسانية المراد بحثها . والتحليل الفونولوجى عند شتروس وتلاميذه يبدأ بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ثم يمضى الى البنية غير الواعية الكامنة (اللغة) ، وهو يرفض اخذ المفردات الصوتية المنعزلة كالحروف والكلمات ، ويعتبر ان العلاقات التى تقوم بها هى منطلق التحليل العلمى ، وذلك لكى يستشف النظام اللغوى. وبذلك استطاع شتروس ان ينقل منهج التحليل البنيوى الى بحث الظواهر الانثولوجية نفسها .

ويتضح لكل باحث الآن ان المنهج التكاملي قد استقر او كاد فى الدراسات الاجتماعية ، وانه اصبح يستوعب السلوك الانسانى ، على اختلاف حوافزه وظواهره وعناصره ، وان اللغة التى كانت صنو المنطق الصورى عند المتخصصين فيها قد اصبحت مادة اساسية فى الدراسات الاجتماعية والنفسية . وفى هذا المنهج نجد علم الفولكلور يتخذ مكانه من العلوم الانسانية بمفهومها الحديث، وانه يأخذ منها ويعطيها . ويبقى شيء واحد لابد ان نلتفت اليه فى العالم العربي وهو ان النقد الادبي والفنى لا يقف ، ولا يمكن ان يقف ، بمعزل عن هذا التقدم ، وان مدارس التفسير الفولكلورى للآداب والفنون الرفيعة لا تتخلف عن الاتجاهات الاخرى التى ترتكز على فكرات ومذاهب .

وفى هذا المجال الممتع او المعاصرة تبرز شخصية **الاصمعي** ، وليس فى هذا الصنيع ما يستحق التبرير ، ذلك لأن الدراسات الانسانية لا تزال تستمد من الماضي المادة والظاهرة . ولقد جرت العادة ان نحتفل بمثل شخصية **الاصمعي** كلما تحدثنا عن ثقافة البصرة او بغداد فى مطلع العصر العباسى ، أو كلما حاولنا أن نتجه الى الرواة المشاهير ، توثيقا لنص او تاكيدا لخبر . وهذه الشخصية تمثل نموذجا انسانيا ، يحمل فى اعطافه ذخيرة الماضى والحاضر معا ، الى جانب الفطنة اللماحة والخاطر السريع ومقتضيات فنون المنادمة ، كما عرفتها تلك العصور .

ويقدم لنا **الدكتور احمد كمال زكى** شخصية **الاصمعي** من وجهة نظر المأثورات الشعبية ، ويركز على فضوله وخفة ظله . وقد بين انه ظهر اولاً فى فترة انتقال بين دولتين مختلفتين ، ونشأ بين عوامل الصراع العصبى والشعوبى ، فى بيئة تكتنفها البداوة والزراعة والحضارة جميعاً ، ويلتقى فيها اليابس بالبحر ، وانها كانت مسرحا عجيبا للعادات والتقاليد ، ولقد نزلها الانباط والفرس والزنوج وان عاشوا جميعا فى ظل العرب، فتلقف ما عند اولئك وهؤلاء من روايات واخبار وقصص .

ومهما يكن من امر اقتران شخصية الاصمعي باسطورة العصر الذهبي ، اي بالرشيد فى بغداد ، فان الذى يعنينا فى موضوع المأثورات الشعبية :

اولا : ان الاصمعى كان مثالاً لا يمكن تفاقله لحامل التراث الشعبى ، فليس من المفروض ان يكون حافظة فحسب ، او جوالاً او مقترفا لفن من الفنون الشعبية وبخاصة الانشاد والقصص ، ولكن المهم ان تكون شخصيته من المرونة بحيث تستطيع ان تواجه كل البيئات الثقافية والاجتماعية ، وهو من هذه الناحية يتجاوز الراوية الى العالم القادر على التمييز والانتخاب.

ثانيا : ان **الاصمعي** كان من الذين يتتبعون التراث الشعبي عند اصحابه او عند حفاظه ، وكان مع اعتماده على الذاكرة يعرف مكان الرواية او الخبر او النص من اصل اكبر . . . كانت هناك معارف تحدد بمفهوم ذلك العصر حدود الجماعات والاجيال والبيئات الثقافية . واقتضاه ذلك ان يكون على خبرة تتيح له القبول او الرفض ، تطبيقا لما يعرف من خصائص ومقومات .

ويختلف الدارسون في الحكم على **الاصمعي** ، منهم من يجرحه ، ومنهم من يعلي من قدره ، ويبدو ان كل فريق انما يحتكم الى وجهة نظر خاصة به . ومع ذلك **فالاصمعي** عند المتخصصين في المأثورات الشعبية من الشخصيات البارزة ، لانه لم يقبل او يرفض في مجال الجمع والرواية على اساس الرفعة او الاحتقار ، فقد عنى بما صدر عن الآحاد العاديين ، سواء كانوا من البدو او العوام في المدن ، وهذه هي اهميته القصوى ولذلك احتفظ بما يمكن ان يسمى بالنواة لاشكال ادبية قصصية كبيرة ، كانت موجودة في ايامه ، وتمت بعده بفترات غير قصيرة . ونحن نسلم مع ذلك بان من العسير ، حتى في نسبة الخبر او الرواية او النص الاستيثاق من صدورها عن **الاصمعي** او في عصره . ويذكر **الدكتور احمد كمال زكي** انه « يصعب كثيرا ان نفرق بين ما قام به فعلا وما نسب اليه ، فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والاخبار منه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يصدق » . وهو يورد شكه هذا في معرض الاحتكام الى ما رواه **الاصمعي** عن نكبة البرامكة ، وقد عاصرها ، وكان من القريبين منها .

وحدود الصورة لتلك الشخصية من **الاصمعي** ، الذي تتبع الاخبار والروايات والنصوص ، قد اصبح معلما من معالم التوثيق التاريخي في الذاكرة الشعبية ، ومعظم الملاحم العربية الشعبية تذكر انها من رواية **الاصمعي** ، كما انه تراثي الشخصية على المؤرخين للثقافة العربية الاسلامية ، مع اعترافهم بما يشوب وقائعه ورواياته من اضافة او تلفيق . ويقول كاتب المقال ان **الاصمعي** « يستغل الوقائع التاريخية ـ برغم انها في عمومها لا تكون موضوعا محددا ـ ويضيف ما يعتقد انه لا بد ان يحدث ، ويحذف ما كان يود الا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص او القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بالوانهم الخاصة » .

المحرر

* * *

عبد الحميد يونس

الفولكلور والميثولوجيا

ليس هناك موضوع يحتاج في معالجته الى التدقيق وبذل الجهد ، في تحديد المصطلح والمجال والعلاقة والسياق والوظيفة ، من « الفولكلور والميثولوجيا » . واذا كان مصطلح الفولكلور يعد من المصطلحات الحديثة نسبياً في العلوم الانسانية والدراسات اللغوية والأدبية ، فان مادته تتسم بما في حياة الانسان من محافظة على العناصر الثقافية الموروثة والصالحة ، ومن تطور مستمر يقتضيه التغير الدائم في البيئة المادية والاجتماعية لهذا الكائن الفذ ، بين سائر الكائنات التي تعيش على الأرض . **وهذه المادة الفولكلورية** ، التي حرص الانسان على ان تكون مسايرة لحياته المتغيرة أبداً ، فيها من القديم الموغل في القدم ما يستطيع الباحثان يستكشفه في يسر ، وفيها **من العناصر** ، التي طرأ عليها التعديل وربما أدى بها هذا التعديل الى اتخاذ أشكال جديدة وأزياء جديدة ، ما يحتاج في استكشافه الى جهد وتأمل وقدرة على المواجهة والموازنة في آن واحد ، وفيها اضافات محققة الى التراث الروحي والعملي ، أملتها الظروف الطارئة التي غيرت قوام المجتمع الذى نجمت فيه وعلاقات وحداته وأفراده بعضها ببعض . اما **الميثولوجيا** فهي عريقة من حيث المادة والعلم معا ، وقد جعلها ذلك وثيقة الاتصال بالعناصر الفولكلورية على مدى التاريخ الانساني ، وفي جميع البيئات الثقافية للمجتمعات الانسانية . كما ان زوايا الرصد ، التي نظر منها علماء الميثولوجيا ، قد أعانت على شيء من الادراك لمراحل الدراسة والتقويم لموضوع الفولكلور ومادته ، قبل أن يتفق المتخصصون على هذا المصطلح الاخير في منتصف القرن التاسع عشر .

ولا بد لنا ان نلقي شيئا من الضوء على هذين المصطلحين: **«الفولكلور» و «الميثولوجيا »**. والواقع انهما يتماثلان في دلالتهما على المادة والعلم في وقت واحد ، فالفولكلور يدل في اكثر المؤلفات والمجموعات على ما يصدر عن الشعب من ابداع ، وما يمارسه من شعائر ومراسيم ، وما يصدر عنه من عادات وتقاليد ؛ او بعبارة اخرى يدل على المادة الشعبية التي اصبحت موضوعاً لعلم قائم برأسه هو علم الفولكلور ، الذي كاد يصبح له مجال محدد ، ومنهج متفق عليه ، ومصطلحات على شيء من الدقة ، وهو مع استقلاله فرع مهم من فروع العلوم الانسانية ، يتبادل واياها النتائج والاحكام ، ويفيد منها كما تفيده في مجال البحث والتمييز والتصنيف والعرض . وهكذا يدل مصطلح الفولكلور على العلم من ناحية ، وعلى مادة العلم من ناحية اخرى ، وان رأى بعض الباحثين ان من الضروري استخدام مصطلح آخر مشتق من الفولكلور ، لكي يدل على العلم فحسب ، وهذا المصطلح هو Folkloristics (١) والعالم المتخصص في هذا الفرع من فروع الدراسات الانسانية هو : Folkoristicist ووضع هذان المصطلحان على نسق المصطلحات المتفرعة عن الفلسفة من قديم مثل Ethics و Aesthetics, للدلالة على الاخلاق والجماليات ، بيد ان المصطلح الخاص بعلم الفولكلور لم يلق الرواج او القبول ، فانحصر في بيئة ضيقة وفترة محددة من الزمان ، وغلب مصطلح الفولكلور للدلالة على العلم والمادة المدروسة في آن واحد ... ومصطلح الميثولوجيا يدل على معنيين متميزين وواضحين : **اولهما** العلم الذي يبحث في الاسطورة او الاساطير ، وقد اصبح من المتفق عليه في البيئات العلمية العربية ان نستخدم كلمة اسطورة كمقابل للمصطلح الغربي Myth ، وهذه الدلالة على العلم ترجمة حرفية للكلمة . وثانيهما الدلالة على مجموعات الاساطير الكبرى والمتميزة في التاريخ الانساني او بين الشعوب المختلفة ، كان يقال الميثولوجيا البابلية والاشورية .. الميثولوجيا المصرية القديمة .. الميثولوجيا اليونانية والرومانية .. الميثولوجيا الافريقية .. الخ . ويحتاج الدارس العربي الى ان يتعرف دائما ، وهو يراجع التآليف والمصنفات غير العربية ، على القرائن التي ترجح مدلولا على آخر ، الى جانب المدرسة او المنهج الذي يصدر عنه المؤلف او الجامع في عرضه ودراسته جميعا .

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا ، من حيث المادة او من حيث العلم ، قد املت على المتخصصين في مختلف العلوم الانسانية ان يعتمدوا على هذين المجالين اعتماداً كبيراً . والذي يهمنا في هذا البحث هو ان العالم الذي يريد ان يتخصص في الفولكلور يجب عليه ان يكون من الدارسين الثقاة للاساطير ، ومن الملمين بتاريخ علم الاساطير ومدارسه المختلفة ، وان يتنكب عن المبالغة في الاجتهاد والتأويل ، وان يتذكر على الدوام ان الفولكلور قد اصبح الآن علماً قائماً برأسه ، وانه يعتمد ، الى اقصى حد ممكن ، على الملاحظة الواقعية والعمل الميداني ، وان الجزئي والمحلي في ملاحظاته هو الاولى بالعناية من التجريد والمطلق في الاحكام المعتمدة على المنطق الصوري فحسب ... لا بد لدارس الفولكلور من ان يكون دارساً للميثولوجيا في الوقت نفسه ، وان يكون اهتمامه بالاساطير ، في موادها القديمة او المتطورة او المستحدثة ، لا يقل عن اهتمامه بالعناصر الفولكلورية ، على اختلاف اشكالها ومضامينها ووظائفها .

---

(١) يوري سوكولوف : الفولكلور ، قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ١٧ .

والميثولوجيا – كما سبق ان ذكرنا – علم قديم موغل فى القدم او لعل مادة هذا العلم ، بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم ، هى المصدر الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الانسانية . وما من باحث فى تاريخ الفكر الانسانى او الفن الانسانى الا سجل هـذه الحقيقـة ، وهى ان الاسطورة ، بقوامها المتكامل المستوعب للكلمة والحركة والاشارة وتشكيل المادة ، هى جماع التفكير والتعبير عن الانسان فى مراحلة البدائية والقديمة ، وليس من غرضنا ان نؤرخ لهـذا العلم ، وحسبنا ان نشير الى المقومات الأساسية، التى اتسم بها العلم بالأساطير فى العصور والبيئات الثقافية المشهورة . ومـن الضرورى ان نثبت ملاحظة او تحفظا ، فكلمة أسطورة ، وهى محاولة لترجمة كلمـة Mythos اليونانيـة ، قـد استعملها غير المتخصصين للدلالة على كل شىء يناقض الواقع ، او بتعبير أوضح « ما لاوجود له فى عالم الواقع » . ويغلب على الظن ان هذا الاستعمال قد دفع اليه المجتهدون الذين حاولوا ترجمة المصطلحات الغربية ، كما تشيع على اقلام الأدباء فى انجلترا وفرنسا خاصة . ومن المسلم به ان الأدبين الانجليزى والفرنسى كانا يخضعان فى القرن الماضى لموجة رومانسيـة عاتية، جعلت الادباء يجنحون الى الاستعارة من الأساطير القديمة ، وتحميل بعض العناصر الاسطورية مالم تقصد اليه من الدلالات والرموز ، ولذلك رأينا كلمة Myth كثيرا ما كانت تدل فى اللغتين الانجليزية والفرنسية فى القرن الماضى على ما يناقض الواقع . ومما عمق هذا الاستعمال فى استخدام الترجمـة العربية « اسطورة » ، للدلالة على ما يناقض الواقع ، ان « اساطير الاولين » تدل على معتقدات المشركين قبل ظهور الديانات السماوية .

والراجح ان هـذا المفهـوم ، الذى جعـل الاسطورة مناقضة للواقع ، جد قديم ، فقد اعترض بعض فلاسفة الاغريق على ما رواه الشاعر « هوميروس » فى الالياذة والاوديسا من خوارق الاعمال المنسوبة للآلهة والأبطال ، واعتبروها تهاويل خيال ووهم لا علاقة له بعالم الواقع على الاطلاق . وابى « اكزونوفون » ان يقتنع بخلـود الآلهة الذى قال به هوميروس وهزيود . واعترض هذا الفيلسـوف بصفة خاصة على تشبيه الآلهة بالناس ، واحتج بأنه لو اتيح للخيل والانعام والوحوش القدرة على الرسم ، لصورت الآلهـة على مثالها ! .. والمعنى المستخلص من هذا الرأى ان الخيال الانسانى ، مهما كانت قدرته وطاقته ، لا يستطيع ان يخرج عن عالم الواقع ، وانه فى الوقت نفسـه اعجز من ان ينفصل عـن الذات الانسانية الى موضوعية خالصة .

ولقد ظلت الأساطير ، مع ذلك ، تستحوذ على اهتمام الصفوة من المفكرين فى جميع انحاء العالم ، الذى خضع فى تفكيره وتعبيره لمؤثرات علينية . وشرع المعنيون بها يفتشون عما تنطوى عليه ، فى تصورهم ، من دلالات خفية ، ورأى بعضهم ان اسماء الآلهة فى اساطير هوميروس انما تدل على الملكات الانسانية او العناصر الطبيعية . كما رأى فريق آخر من المفكرين ان هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز والمجازات لمعان وقوى ومثل ، ولم تعد الآلهة عند اولئك وهؤلاء سـوى التشخيص لمبادىء اخلاقيـة ونواميس طبيعية . وظل اتجاه آخر يحتكم الى العقل فى تفسير الاساطير ويذهب اصحابه الى ان الآلهـة كانت فى أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القـوة والتأثير شأوا عظيما جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع الى عالم الخوارق ، لم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه اهميته اذ اخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفنى الى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعا تاريخيا، ولعل الأصح ان يقال : ان الاساطير قد اصبح لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ. واخذت الأساطير ، منذ ذاك ، تمثـل الذاكـرة الانسـانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها فى الزمان ان اكتنفها الغموض من كل جانب . وأعان

ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويرا خارقا في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة . وينتسب هذا الرأى **يوهيميروس** Euhemerus الذى مات في اوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، اذ صنف قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية ، تعرف باسم التاريخ المقدس Hyera anagraphe ، وقد حاول فيها ان يثبت أن كل الأساطير القديمة عبارة عن احداث تاريخية حقيقية ، واوضح ان الآلهة لم تكن في الاصل سوى كائنات انسانية أثبتت امتيازها ، فما كان من الناس الا أن عبدوها بعد موتها . واشتهر هذا المذهب باسم اليوهيميرية Euhemerism .

ويستطيع الباحث ان يقرر ان دراسة الاسطورة بالمنهج العلمى انما بدأت على يد **كارل اوتفريد مولر** Karl Otfrid Muller في كتابه « مقدمة في دراسة الاسطورة » الذى صدر عام ١٨٢٥ ، بيد ان المباحث الجادة عن الاسطورة لم تنل حظها من الذيوع الا بفضل **ماكس مولر** Max Muller في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وله مصنفات في علم الأساطير المقارن . وهو يذهب الى أن الاسطورة انما نشأت نتيجة قصور في اللغة ، مما يؤدى الى ان يكون للشىء الواحد أسماء متعددة ، كما أن الاسم الواحد كثيرا ما يطلق على اشياء مختلفه .. وكان من نتيجة هذا التصور ان خلط الناس بين الأسماء ، ومالوا الى الاعتقاد بأن الآلهة المتعددة ليست الا تصورات مختلفة لاله واحد ، وجنحوا كذلك الى تصور الاله الواحد على هيئات متعددة . ثم ان استعمال المقاطع الاخيرة الدالة على الجنس ، تذكيرا وتأنيثا ، يؤكد تشخيص الآلهة . ويرى **مولر** ان الآريين انشأوا مجامع آلهتهم حول الشمس والقمر والسماء . وانتقد **اندرو لانج** Andrew Lang هذا المنهج الاسطورى ، الذى يتركز حول الشمس في تفسير الاساطير ، واكد ان الأساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة ، ولكنها نشأت عن تشخيص العناصر الكونية ، وهو يرى أن النزوع الى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر ، تتسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر . واستند **اندرو لانج** في نقده لنظرية مولر الى المواد التي يعالجها « **علم الانسان** » ، وكان حديث الظهور وقتئذ ، وكان جل اعتماده على رأى **تيلور** E. B. Tylor الذى يتلخص في أن الاعتقاد بوجود الروح في كل شىء كان بمثابة المرحلة الاولى من مراحل الدين . وفي أوائل القرن العشرين احيا المفكرون الالمان المذهب الذى يفسر الأساطير بأنها أصداء الظواهر السماوية بصفة عامة ، وحركات الشمس والقمر بصفة خاصة .

أما المدرسة الانثروبولوجية الانجليزية وعلى رأسها **السير جيمس فريزر** Sir James Frazer **وجين هاريسون** فقد حاولت أن تفسر أساطير الشرق الادنى وبلاد اليونان بمصطلحات الطقوس والسحر . ويرى **فريزر** أن دورة النماء والذبول هى التى أبدعت صورة الاله المحتضر واسطورته . وهذا هو تفسيره للأساطير التى تدور حول **ادونيس وآتيس واوزيريس** . ويذهب بعض المتخصصين المحدثين في الأساطير الى أن الطقوس أسبق من الاسطورة في الظهور ، وتعد الاسطورة عند أصحاب هذا المذهب ، تفسيرا تمثيليا للطقوس . ويكاد العلماء يجمعون الآن على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير والطقوس . وأثبتت الدراسات العلمية لحياة الجماعات البدائية أن الاسطورة عند الانسان البدائى المعاصر حكاية واقعية ، لها مكانها الممتاز في حياته لسببين : **أولهما** : قداسة الاسطورة عند الانسان البدائى . **وثانيهما** : أن لها هدفا عظيما في تصوره (٢) . ويقول **برونسلاف مالينوفسكى** Bronislaw Malinowski ان الاسطورة

---

(٢) مجلة الهلال ـ العدد السابع ، يوليو سنة ١٩٦٨ «موسوعة الاداب والفنون الشعبية» .

اذا دُرست وهى حية فعالة .. فسوف يتضح انها ليست تفسيراً تمليه الفائدة العلمية، وانما هى احياء قصصى لواقع فطرى ، يُروى استجابة لنزعات دينية عميقة وميول اخلاقية وارتباطات اجتماعية، بل لتحقيق حاجات عملية ، فالاسطورة تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غناء عنها ، فهى تعبر عن العقيدة وتذكيها وتقننها ، وتصون الاخلاق وتدعمها ، وتبرهن على كفاءة الطقوس ، وتنظم قواعد عملية لهداية الانسان . والاسطورة بهذا المعنى عنصر حيوى فى الحضارة الانسانية . وهى ليست سمراً يقوم بتزجية الفراغ فحسب ، ولكنها قوة فعالة تستلزم جهداً مضنياً .. انها ليست تفسيراً ذهنياً ولا تصويراً فنياً ، ولكنها ميثاق عملى للعقيدة البدائية والحكمة الاخلاقية .. وهذه الحكايات ، عند المعتقدين فيها ، تقرير لواقع فطرى ، لا يزال يتحكم فى حياة الناس واقدارهم واعمالهم فى عصرنا الحاضر ، ومعرفتها تمد الانسان بالحافز على النهوض بالاعباء التى تمليها الطقوس والفضائل ، كما تزوده بالارشادات التى توضح له طريقة ادائها (٣) .

ومن العسير ان نضع تعريفاً للاسطورة يجمع عليه العلماء المتخصصون ، ذلك لان الاسطورة واقع ثقافي ممعن فى التعقيد ، تختلف حوله وجهات النظر . وحسبنا ان نورد هذا الوصف الذى يتسم بالشمول ، وهو ان الاسطورة تروى تاريخاً مقدساً ، وتسرد حدثاً وقع فى عصور ممعنة فى القدم ، عصور خرافية تستوعب بداية الخليقة (٤) . او بعبارة اخرى الاسطورة تحكى بوساطة اعمال كائنات خارقة ، كيف برزت الى الوجود حقيقة واقعة .. قد تكون كل الحقيقة او كل الواقع مثل الكون او العالم .. وقد تكون جانباً من الحقيقة مثل جزيرة من الجزر او فصيلة من النبات ، او ضرب من السلوك الانسانى او منظمة اجتماعية .. والاسطورة بهذا المعنى قصة « وجود ما » ، فهى تروى كيف نشأ هذا الشىء او ذاك . وهى ترتبط بالواقع فى اوليائه ، وابطالها كائنات خارقة ، ويعرفون بما حققوا فى عصور التكوين .

ولم يعد من الصعب تمييز الاسطورة عن غيرها ، ذلك لان الاولى تتركز حول تصور الواقع ، وان كان تصوراً خارقاً ، وتقترن دائما بالطقوس التى تمثلها . واذا اردنا ان نحدد مجال الاسطورة ، فاننا نشير الى انها حكاية اله او شبه اله او كائن خارق ، تفسر بمنطق الانسان البدائى ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعي واوليات المعرفة . وهى تنزع فى تفسيرها الى التشخيص والتمثيل والتجسيم ، وتنأى بجانبها عن التعليل والتحليل ، وتستوعب الكلمة والحركة والاشارة والايقاع ، وقد تستوعب تشكيل المادة . وهى عند الانسان البدائى عقيدة لها طقوسها ، فاذا ما تعرض المجتمع الذى تتفاعل معه الاسطورة لعوامل التغير تطورت الاسطورة بتطوره . وقد تتبدد تحت وطأة عناصر ثقافية اقوى ، فتنفرط عقدتها ، وتنحدر الى سفح الكيان الاجتماعي ، او ترسب فى اللاشعور وتظل على الحالين عقيدة او ضرباً من ضروب السحر ، او ممارسة غير معقولة او شعيرة اجتماعية .

وكثيراً ما تتحول الى محاور رئيسية ، تعاد صياغتها فى حكايات شعبية . والاسطورة تعد مادة للعلم المتخصص فى دراساتها وهو علم الاساطير او « الميثولوجيا » . وهذا العلم انما يُعنى بها عند بعض المتخصصين ، وهى حية فعالة ، تقوم على العقيدة والشعيرة والشكل التمثيلى ،

(٣) Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology, London 1926, P. 21.

(٤) An introduction to Mythology, Lewis Spence, London 1931, PP. 158.

فاذا تحولت الى عقيدة ثانوية ، او ارتبطت بالشعائر الاجتماعية ، او اصبحت حكاية شعبية ، فانها تخرج من اطار علم الأساطير ، وتصبح مادة رئيسية من مواد علم الفولكلور أو المأثورات الشعبية .

وليس من شك في أن دراسة العقائد والشعائر القديمة والبدائية وبقاياها واصدائها ، كما تبدو في ممارسات الاحاد العاديين ، أسبق من الفترة (١٨٤٦) التى ظهر فيها الى الوجود مصطلح **فولكلور** Folklore ، على يد العالم الانجليزى **وليم جون تومز** William John Thoms ، ذلك لأن ظهور القوميات من ناحية ، وانتشار مبادىء الديمقراطية الليبرالية من ناحية اخرى ، قد ضاعف الاهتمام بما يصدر عن العامة أو جماهير الشعوب من تعبير وسلوك . واذا كانت الوظيفة تخلق العضو ، كما يقول البيولوجيون ، فان ظهور هذا المصطلح وانتشاره بين الأوساط العلمية أولاً ، وبين سائر الكتاب والادباء ثانياً ، يؤكد قوة الحاجة الى مصطلح جديد ، يكافىء المفهوم الجديد للتعابير والممارسات الشعبية ، فظهر مصطلح الفولكلور ليحل محل مصطلح آخر ، كان قد شاع استعماله بين المؤرخين خاصة ، وهو **« العاديات الشعبية او الدارجة »** Popluar antiquities . ومن الواضح أن علماء الآثار كانوا ، بفضل التقدم في الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها ، قد احسوا بأن النقوش والكتابات والادوات لا تحكى تفاصيل الحياة الانسانية في الماضى البعيد أو القريب ، ولا بد من التفتيش عن وثائق اخرى ، تلقى الأضواء على تفاصيل العناصر الثقافية والحضارة لهذا المجتمع او ذاك ، في مرحلة محددة من تاريخه . واهتدوا آخر الأمر الى أن التعابير والممارسات الشعبية تحمل في اطوائها من بقايا العصور الماضية ورواسبها ، في تصورهم ، ما يميط اللثام عن الغامض او الناقص أو المجمل في الآثار المادية القديمة ، ولذلك استخدموا مصطلح « العاديات الشعبية او الدارجة » ، ولكنهم فطنوا الى أن هذا المصطلح لا يفي بالغرض المقصود . ولما نحت العالم الأثرى الانجليزى مصطلحه « الفولكلور » وجد استجابة مباشرة لاستخدامه . والحق ان بعض العلماء في الدول الاوروبية قد ترددوا فترة طويلة من الزمن في استعمال المصطلح الجديد ، وآثروا عليه مصطلحات اخرى من لغاتهم كما حدث في المانيا وفرنسا وايطاليا وغيرها .

وظل العلماء المتخصصون في التعابير والممارسات الشعبية يتشبثون بأن الفولكلور **« علم تاريخي »** ، مهمته استكمال الصورة الثقافية والحضارية لماضى شعب من الشعوب ، واسسوا على هذا النظر مجال الفولكلور : اولاً على أنه علم من العلوم التاريخية بخاصة ، لأنه يلقى الضوء على ماضى الانسان ، وثانيا لأنه يعمل على تحقيق هذا الهدف ، لا بالتأمل النظرى واستدلال المنطق الصورى ، ولكن بالاعتماد على الملاحظة الواقعية والاستقراء العلمى . واصبحت مهمة الفولكلور ، عند هؤلاء العلماء ، هى استكمال تصور القوام الروحى للانسان ، لا بالاعتماد على المشهور من آثار الشعراء والادباء والفنانين والمفكرين ، بل بما تمثله اصوات الجماهير ، التي تتسم بالعفوية والارتجال وعدم المبالغة في الدقة والوضوح والصقل . وظل مصطلح الفولكلور ، منذ منتصف القرن الماضى يدل على معنيين كما اوضحنا من قبل ـ هما :

١ ـ جماع الروايات غير المدونة لجماهير الشعوب ، كما تبدو في الابداع الدارج والعادات والتقاليد والمعتقدات والسحر والشعائر .

٢ ــ العلم الذى يعمل على دراسة هذه المواد الشعبية ، باعتبارها وثائق حضارية وثقافية اصيلة ، لاتقل فى اهميتها ودلالاتها عن الكتابات والنقوش وسائر الآثار والعاديات القديمة (٥) .

وليس معنى ذلك ان المهمة التاريخية لعلم الفولكلور تتأتى بالمتخصصين فيه من النقوش والمدونات ، ولكن المعنى انه يستهدف الكشف عن سلوك الآحاد العاديين ، وما ينطوى عليه من دلالات على الماضى البعيد أو القريب ، ومن اجل هذا اعتمد المتخصصون فى الفولكلور ، فى تلك المرحلة من تاريخ هذا العلم ، على الوثائق التى لها قيمة تاريخية الى حد ما ، ولم يفتهم أن يفتشوا فى الحوليات ودواوين الشعراء ، والقوانين .. الخ . لينتخبوا منها ما يعكس مناهج تفكير الجماهير وتعبيرهم وسلوكهم ، التى تقابل أساليب الادباء والفنانين والعلماء فى التفكير والتعبير والسلوك أيضاً . بيد أن جل اعتماد الفولكلوريين فى الواقع ينصب على ما جمعه المتخصصون والمشغوفون بالمواد الشعبية ، فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . وعلم الفولكلور يفيد فى تفسير وثائقه ومواده وتقييمها من منهج الدراسة المقارنة (٦) .

ولقد واجه الدارسون ، منذ اللحظة الاولى ، ظاهرة لها تأثيرها على الدراسة ، وهى وضوح التفريق بين روايات أدبية وفنية ، اصطلح المتعلمون على وصفها بالرفيعة أو المعتبرة من ناحية ، وبين روايات شعبية او دارجة ، عفوية او شفاهية فى معظم الاحيان ، من ناحية اخرى . وهذه الظاهرة تبدو واضحة فى المجتمعات التى حققت قدراً من الحضارة . أما المجتمعات التى لاتزال تعيش فى مرحلة ثقافية متخلفة ، او لاتزال فى طور البداوة ، فان ظاهرة وجود مستويين للثقافة ، ينعكسان على مناهج التفكير وأساليب التعبير وضروب السلوك ، لاتكاد تظهر . ومن الشواهد على ذلك بعض المجتمعات المنعزلة على تخوم الحضارة فى امريكا ، والأقوام الذين لا يزالون يعتمدون فى معاشهم على التجوال والتنقل مثل الاعراب الضاربين فى الصحراء ، والجماعات التى تعرف باسم الغجر . كما أن مراحل البداوة التى سبقت الحضارات لم تعرف التدوين او التسجيل او الانفصام بين رسمى وشعبى .. بين رفيع ودارج . والباحثون يسجلون دائما التحول ، من الروايات والتعابير العفوية او المحفوظة فى صدور الناس ، الى التدوين . ومؤرخو الأدب العربى يشيرون الى عصر الرواية الذى بلغ اوجه فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) على ايدى اعلام ، اشتهروا بالحفظ والرواية والتدوين ، من أمثال **ابى عبيدة والاصمعى وحماد** واضرابهم . ومن العسير على الباحثان يقول ان للجماعات البدائية والبدوية « فولكلور » ، او ان ما صدر عنها فى تلك المراحل الثقافية من وثائق ومواد من اختصاص عالم الفولكلور ، اذ الواقع انها مهمة العلماء المتخصصين فى الاثنولوجيا . ومع ذلك فان العلاقة حميمة جداً بين الفولكلور والاثنولوجيا ، وهما يتبادلان المواد والأحكام ، ويستعير احدهما من الآخر بعض المصطلحات والظواهر .

ولما كانت الاساطير قد أمدت الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها بالكثير من الظواهر والعناصر والمواد ، فان الفولكلور يعد ، عند بعض العلماء منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، ويعد عند غيرهم منشعباً عن الاثنولوجيا أو مكملاً لها . والفولكلور على الحالين قد أصبح فرعاً من العلوم

---

(٥) Standard Dictionary of Foklore . . . , Funk & Wagnalls New York 1949.
انظر التعريفات بمادة « فولكلور » ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان او الانثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ،وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة المعملية ايضا . ولكن التقدم الذى احرزته بخاصة علوم الآثار وما قبل التاريخ والسلالات والانثروبولوجيا الثقافية قد اعان على استقلال الفولكلور وعلو شأنه . ومن الحقائق المستقرة فى كثير من الأوساط العلمية استقرار البديهيات ، وان جميع الحضارات قد نشأت ، كمعلم من معالم التحول ، من الهمجية أو البدائية أو البداوة ، فيما يعرف بمرحلة ما قبل التاريخ ، وان الوثائق والآثار التي استطاع العلماء ان يكتشفوها ، وان يردوها الى هذه المرحلة ، تنطوى فى معظم الأحيان على معتقدات وعادات ظلت حية ، على الرغم من بعد الزمن بها وتقادم العهد عليها ، مؤثرة فى سلوك الجماهير والآحاد العاديين فى العصر الحديث .. وهذه المعتقدات والممارسات والتعابير من وثائق الفولكلوريين ، ما زالت حية فعالة فى حياة الأفراد والجماهير . واذا كان بعض اصحاب الجباه العريضة قد ارتفعت اصواتهم بالاعتراض على الاهتمام بالتراث الشعبي بصفة عامة ، وبالتعابير والمعارف الشعبية بصفة خاصة ، فان ذلك لا يمكن ان يقلل من اهمية المادة الفولكلورية وعلم الفولكلور ، ذلك لأن واقع الدراسة قد اثبت ان الوثائق التاريخية وروائع الآداب والفنون المعتبرة لا يمكن ان تفهم على وجهها الصحيح او الكامل الا بالاعتماد على الفولكلور . وهذا ما فطن اليه المتخصصون فى الآداب الكلاسية ، فان الكثير من العادات والطقوس التي أوردها الشاعر اليوناني القديم **هوميروس فى الالياذة** او الاوديسا ، او تلك التى وصفها الشاعر الروماني **فرجيل** فى الاينادة ، لا تزال موجودة ومؤثرة فى حياة الأفراد والجماعات الى الآن (٧) . ومن المفيد فى هذا المقام ان يقدم الباحث شاهدا من الأدب العربي القديم ايضا لتأكيد هذه الظاهرة ، وهذا الشاهد مستخلص من معلقة **امرىء القيس** المشهورة ، بل انه الشطر الاول من البيت الأول فى هذه المعلقة وهو « قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » ، فان استخدام الشاعر لصيغة المثنى انما يدل على عادة لا تزال مرعية فى البادية والريف عندنا ، وهى ان الفرد عندما يهم بعمل له خطورته ومكانته فى حياته وحياة عشيرته ، يصطحب اثنين من رفاقه على سمته وهيئته ، وكان ذلك فى الجاهلية تضليلا للأرواح الشريرة ، حتى لا تصيب هذا الفرد بأذى . ولقد ظل ايثار صيغة المثنى متداولا بين الشعراء الى اوائل النهضة الأدبية فى العصر الحديث ، واصبح بذلك أقرب ما يكون الى تقليد من التقاليد الفنية المرعية من الشعراء المبرزين مثل **احمد شوقي** الذى يقول « خليلى اهبطا الوادى وميلا .... الخ » ، وهو يصور تأهبه لزيارة الآثار المصرية القديمة(٨) ومن اجل ذلك ارتبط علم الفولكلور ، لا بالدراسات اللغوية فحسب ، ولكن بنقد النصوص الأدبية ايضا ، وان كانت علاقته بهذه المباحث اقل من علاقته بالعلوم الانسانية الاخرى .

وان العروة الوثيقة بين الفلولكلور والميثولوجيا قد جعلت الأول يعد ، فى نظر بعض المتحمسين للفولكلوريات ، ممهدا للعلوم الطبيعية الحديثة ، التطبيقية والبحتة على السواء . ويصدق هذا

---

(٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٨) محاضرة فى الأدب الشعبى للدكتور عبد الحميد يونس ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٨ .

بخاصة على السحر الذى عده السير جيمس فريزر الصورة السابقة لتلك العلوم . ولا يزال هناك من يشك فى هذه الاصرة المدعاة للفولكلور . اما الطب الشعبى فليس هناك من يشك فى انه المهد الطبيعى للطب الحديث ؛ ذلك لأن الكثير من التشخيص الشعبي للعلل والأمراض ، والوصفات الشعبية لعلاجها ، انما هو ثمرة ملاحظة دقيقة وتجربة صحيحة ، مهما كانت فطرية أو أولية أو ساذجة .

واهم منطقة يلتقى فيها الفولكلور بالميثولوجيا هى السير الشعبية لانها ، وهى باب من ابواب الأدب الشعبي ، تستمد قرائن متعددة من الملاحظات الواقعية ، التى يسجلها علم النفس بصفة عامة ، والعلاجى منه بصفة خاصة . وهذا ينطبق على قراءة المستقبل وتفسير الاحلام والحاسة السادسة والتوقع غير المعقول والجلاء البصرى والتلياثى .... الخ .

واذا كنا قد اشرنا الى وجود ضربين من الرواية ، احدهما شعبى والآخر رسمى ، فان ذلك لا يعنى انهما يسيران جنبا الى جنب ، وكأنهما الخطان المتوازيان ، اللذان لا يلتقيان مهما امتدا ، فالواقع ان العكس هو الصحيح ، فانهما يتبادلان التأثير والتأثر . ما اكثر المواد الفولكلورية التى ينقلها او يرددها او يستلهمها الشعراء والكتاب المعروفون ، وما اكثر المعارف العلمية والشواهد الادبية التى تجد لها مكانا فى الذاكرة الشعبية ، والتى يرددها ، او يستشهد بها ، أو يفيد منها الآحاد العاديون من جماهير الشعب . وادت هذه الظاهرة الى جدل بين العلماء فهناك اتجاه تزعمه **هانز نومان** Hans Nauman يذهب الى ان الشعب لا يبدع شيئا جديدا ، وانما يعيد صياغة شيء موجود ابدعه افراد متميزون . وعلى هذا فان الأزياء الشعبية والرقصات الشعبية عند الفلاحين الاوروبيين انما هى أزياء قديمة كانت شائعة بين النبلاء فى مرحلة سابقة ، ورقصات كان يمارسها الفرسان والسيدات من عليه القوم (٩) . اما الاتجاه الذى تزعمه **هردر** J. G. Herder **والاخوان جريم** Grimm فقد ذهب الى ان الشعب قادر على الابداع ، وانه هو الذى وضع الاسس التي جعلت الشعراء والادباء والفنانين يبدعون الآداب والفنون الرفيعة ، التى تتسم بالطابع الذاتي لمبدعيها .

والحق ان الأخذ والعطاء بين الجماعات البدوية والبيئات الحضارية موصول على مدى التاريخ ، تؤكده الملاحظات والنصوص ، كما ان تبادل التأثر والتأثير بين مختلف الطبقات فى المجتمع الواحد ، لم يعد موضوع جدل أو انكار ، ذلك لأنه قد أصبح من الواضح ان المواد الفولكلورية تهبط من قمة الهرم الاجتماعى الى سفحه ، كما تصعد من السفح الى القمة ، يضاف الى هذا كله ان الانسان مهما كانت طبقته ، يختزن فى ذاكرته ، ويحتفظ فى اطواء نفسه بالكثير من العناصر الفولكلورية ، التي تؤثر فى سلوكه العادى فى حياته اليومية ، والتى تظهر بشكل اقوى فى فترات التوتر النفسي أو العصبي . ولسنا فى حاجة الآن الى الوقوف عند ما شاع بين البيولوجيين من القول بنظرية الاسترجاع ، التى كانت تعنى أن الكائنات الحية تحتفظ فى جسمها وسلوكها بما يدل على مرحلة او اكثر من مراحل التطور السابقة ، وكانوا يستدلون على هذا القول بما يوجد فى الأجسام من ندبة اثرية لا وظيفة لها ، ويذهبون الى انها فقدت وظيفتها ، وظلت مع ذلك دليلا على مرحلة

---

(٩) Standard Dctionary of Foklore, Op.Cit.

انظر التعريفات الخاصة بمادة «فولكلور» ص ٣٩٨ ومابعدها .

كانت فيها تؤدى ما وجدت من اجله . وانسحبهذا النظر على الدراسات الانسانية بصفة عامة ، وعلى الفولكلور والميثولوجيا بصفة خاصة . ومهمايكن من امر المبالغة فى هذا القول وما اليه ، فان الظواهر لا تزال ترجح اختيار الكائن الحى لتراثه،وبقاء بعض العناصر موجودا ، وان فقد وظيفته ، وفى هذه الحالة يوشك ان ينقرض ، الا اذا اصابه من التعديل والتحوير ما يجعله قادرا على اداء وظيفة جديدة . ومن هنا التحم الفولكلوربالميثولوجيا فى مرحلة سابقة من مراحل العلم ، وظهرت المدرسة الميثولوجية ، التى عنيت بالموادالفولكلورية ، وميزت الظواهر الاسطورية فى تلك المواد ، وشرحت الوظائف السابقة ، وكانت تقوم بها ، وهى حلقة رئيسية او ثانوية من حلقات عقيدة اسطورية ، تحققها شعائر وطقوس ، قدتحولت عن وظائفها السابقة الى وظائف جديدة ، فانفرطت عقدها وانتثرت ، واتخذت صورالعقائد الثانوية والممارسات السحرية والمراسيم الاجتماعية والحكايات الشعبية وما الى هذا بسبيل .

والفولكلور فى هذا الجيل قد اتسع مجاله ،ولم يعد محصورا فى البقايا والرواسب ، وتجاوز الهدف التاريخى ، الذى يبحث عما يكمل صورةالماضى البعيد او القريب ، واصبح يستهدف دراسة الانسان ، من حيث هو انسان فى بيئتهوعصره ، مفيدا من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزودا اياها بالملاحظات والوثائق والاحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة ، كالامة والطبقة واصحاب مهنة بعينها ،والجماعات المؤقتة ، كالانضواء فى هذه المرحلة او تلك من مراحل التعليم .. واصبحت هنالك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد ، وباختلاف طبيعة الجماعة ... هناك — على سبيل المثال — الفولكلور الخاص بالمهن .. الفولكلور الخاص بالجامعات التى لها تقاليد ومراسم وتعابير ورموز ... الخ .

والانسان المعاصر ، مهما يكن حظه من العلم يتخذ موضوعا من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ، بيد ان العلاقةالحميمة بين الفولكلور والميثولوجيا لا تزال على شىء من القوة ، لان العلم الاخير يرتبط بالعقائدوالشعائر والممارسات القديمة الموغلة فى القدم ، والتى لا تزال نظائرها موجودة ، تقوم بوظائفهاالاسطورية عند بعض الشعوب المعاصرة ، وفى بعض البيئات الثقافية فى عصرنا الحاضر . ومعانا قد استطعنا ، بفضل العلم والتكنولوجيا ، ان نخرج من جاذبية الارض ، وان نهبط على القمر ،وان نعمل للوصول الى المريخ والزهرة وغيرهما من الكواكب فى مجموعتنا الشمسية ، فانالمعتقدات القديمة ، التى صاغها الانسان حول الشمس والقمر وسائر الكواكب وحول السماءوالارض وبقية الظواهر الكونية ، وحول حياته وحياة الكائنات المفيدة والضارة ، لا تزال تعمرالنفوس ، وتؤثر فى العقول وتحكم ضروب السلوك ، كما ان الكثير من التعابير والافكار والمعارف لايزالتكتنفه مؤثرات ، تدخل فى نطاق علم الفولكلور الآن ، وقد ترد الى ظواهر ميثولوجية فى عصرقديم ، او حتى فى عصور ما قبل التاريخ .

• • •

الشمس والقمر والزهرة

ويذكر المؤرخون لعلم الاساطير المراحلالمتعددة التى مر بها هذا العلم على حداثته ، ويسجلون انشعاب المدرسة اللغوية الى شعبتينكبيرتين هما : الشعبة التى **جعلت الشمس المحور الاكبر للاساطير** ، والشعبة التى **جعلت الظواهرالجوية** هىالتى حفزت الانسان البدائىالى محاولة

تفسيرها بمنطقه المعتمد على التجسيم والتشخيص والتمثيل . ولقد تزعم الشعبة الاولى **ماكس مولر** Max Muller الذى أسس المدرسة اللغوية ، ويرى الآخذون بهذا الاتجاه أن « الهة الشمس وجدت فى كل بيئة » وانها محور الاسطورة والتراث الشعبي . ولعل اشهر القائلين بهذا الراى **السير جورج وليام كوكس** Sir George William Cox (١٨٢٧ - ١٩٠٢) وهو مؤلف كتاب « المدخل الى الميثولوجيا والفولكلور » (١٨٨١) ، ولقد الح على عالمية الاسطورة الشمسية ، واعتمد فى اثبات رايه على دراسة علمية لعدد كبير من الأساطير والحكايات الشعبية . ولم يكن هذا العالم من المتشبثين بالتفسير اللغوى للأساطير تشبثاً كاملاً ، وكان على وعى كامل بالمزالق التي يتعرض لها الاعتماد على الأساطير التيوتونية أواليونانية القديمة او اللاتينية او الاسكندنافية ، وهي الأساطير التى تتردد فى المصادر الآرية فحسب . ومع انه سلم بوجود طائفة من الأساطير تفسر ظواهر طبيعية غير الشمس ، فانه اقر بوجود اساطير اخرى ترتبط بالنجوم والسدم .

اما الشعبة الثانية التى التفتت الى الظواهر الجوية ، فقد سجلت وجود ظاهرتي البرق والرعد فى كل الأساطير . وردت جميع الشخوص والكائنات والأحداث التى فى الأساطير الى هاتين الظاهرتين ، فهى ترى - مثلاً - ان التنين وغيره من الكائنات الوحشية الخارقة تقوم بحراسة الكنوز والعذارى الفاتنات فى معقل سماوى حصين ، الى ان يصل البطل الموعود ، الذى يصرع التنين او غيره من الوحوش ، وينقذ العذراء . وتذهب فى تفسير هذه الأحداث الى ان السحب الكثيفة السوداء ، التى تنفر بالبرق والرعد ، تحجب النور الى أن يصل البطل ويقوم بتبديدها (١٠) . وايا كان الاتجاه الذى اتخذه القائلون بالتفسير اللغوى للأساطير ، فان الانتباه الى التحليل اللفظي قد أفاد الى حد كبير فى القاء الضوء على الأساطير القديمة الموغلة فى القدم ، وعلى تلك التى لا تزال حية فعالة فى المجتمعات البدائية ، او القريبة من البدائية فى عصرنا الحديث . ولعل ظاهرة التذكير والتأنيث للأجرام السماوية تتصل بنتائج انصاره هذه المدرسة ، ذلك لأن التذكر والتأنيث ، وان كان امراً مجازياً فى نظر المتأخرين ، الا أنه كان حقيقيا عند الانسان البدائى او القديم ، كما ان اختلاف اللغات فى مثل هذه الظاهرة يمكن ان يرد الى طبيعة التشخيص فى الأساطير الخاصة بالشمس والقمر وسائر الكواكب ، فنحن نؤنث « الشمس » ونذكر « القمر » فى اللغة العربية ، وغيرنا يفعل العكس . فاذا التفتنا الى الأساطير ، التى دارت حول الشمس والقمر عند مختلف الشعوب ، فقد نجد تفسيراً يرجح الباعث على اتخاذ هذا الاتجاه او ذاك .

واذا انتقلنا الى المدرسة الانثروبولوجية ، واجهنا عالماً كبيراً يتصل بدراسة المجتمعات العربية بصفة عامة ، والجاهلية فيها بصفة خاصة ، وذلك العالم هو **وليام روبرتسون سميث** William Robertson Smith (١٨٤٦ - ١٩٩٤) ولقد شغل منصب استاذ اللغة العربية فى جامعة كمبردج عام ١٨٨٣ . ومن اهم مصنفاته كتاب **«ديانة الساميين»** Religion of the Semites وكتابه : « **القرابة والزواج فى الجزيرة العربية قديما** » Kinship and Marriage in Early Arabia ومن راى هذا العالم ان الأساطير كانت بمثابة العقيدة فى الديانات القديمة ، ولهذا الراى

---

(١٠) An introduction to Mythology, Op.Cit., ص ٥ وما بعدها .

خطورته في موضوع العلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، ذلك لأن التراث المقدس لشعب من الشعوب يتخذ شكل قصص تدور حول الآلهة ، وتفسر في الوقت نفسه جوهر الفكرة الدينية عند الشعب والشعيرة التي تحققها . ولكن **روبرتسون سميث** أسرف ، الى حد ما ، في الفصل بين الفكرة والشعيرة ، وذهب الى ان الاسطورة لم يكن لها قوة الالزام عند معتنقيها ، ومن ثم لم تكن تمثل حلقة جوهرية في الديانة . ومن الانصاف له ان نسجل رأيه ، فهو يقرر أن « الأساطير المرتبطة بمقدسات الفرد وطقوسه ليست الاجزاء من العبادة ، فهي تقوم باثارة خيال العابد واهتمامه . بيد انه كان كثيراً ما يترك له الخيار بين روايات مختلفة لموضوع واحد بشرط أن يؤدى الشعيرة بدقة كاملة ، وليس هناك من يبالي بما يعتقده في أصلها . ولم يكن الاعتقاد في طائفة معينة من الأساطير اجباريا ، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من العقيدة الدينية ، ولم يكن يظن أن الانسان يكتسب باعتقاده في تلك الأساطير مكانة دينية ممتازة ، ويحظى تبعاً لذلك برضى الآلهة . اما الأمر الاجباري حقاً او الذي يكسب صاحبه رضى الآلهة فهو القيام باعمال معينة لها صفة القداسة المنصوص عليها في العرف الديني . ونتيجة هذا كله ان الأساطير ينبغي الا تحتل مكان الصدارة الذي كثيراً ما اتخذته في الدراسة العلمية للعقائد القديمة » .

ويستخلص الباحث من هذا الرأي ومن غيره من آراء **روبرتسون سميث** ان الاسطورة تستمد وجودها من الشعيرة ، وليس العكس ، وان هذه القاعدة تكاد تنطبق على جميع الأساطير على اختلاف الشعوب والعصور . ويبنى هذا العالم الانثروبولوجي الكبير رأيه على ملاحظته من ثبات الشعيرة على صورتها ، وتعرض الاسطورة للتغير المستمر ، تبعا لما يمر به المجتمع من تغيرات . والخط الفاصل بينهما ان احداهما لها صفة الالزام ، والثانية تخضع لحرية الانسان ومزاجه (١١) .

والباحث في الأساطير من وجهة النظر الفولكلورية ، مطالب بان يعنى بالشكل القصصي او التسجيلي عنايته بالشعائر والطقوس . وهذه العناية تكاد ترجح الارتباط العضوي بين المضمون القصصي والأعمال التي تحاكيها ، طبقاً لقواعد مقررة في التراث الديني للشعوب البدائية او القديمة . واذا اضفنا الى هذه النظرة ما يأخذ به المتخصصون في علم اللغة العام من رد جميع وسائل التعبير عند الانسان الى اصل واحد ، فاننا نرجح ان الاسطورة في اصلها عقيدة تحققها شعيرة ، وان الشكل القصصي تفصيل وتسجيل معاصر او متاخر ، وان تعرضها للتغير يرتبط بالوظيفة اكثر مما يرتبط باي شيء آخر ، وهي تحتفظ بصفتها الاسطورية ، ما دامت عقيدة لها قداستها وشعائرها ، فاذا تحولت عن هذه الوظيفة الى غيرها اصبحت عادة او تقليدا او عرفاً اجتماعياً او ملحمة او حكاية شعبية ، ولعل الشمس والقمر والزهرة اصدق مثال على هذا التصور .

ويكون الأمر اكثر وضوحاً اذا نحن التفتنا الى الصفات المستمدة من الوظائف ، فالواقع ان القداسة التي اسبغها الانسان البدائي او القديم ، وما تجسمه او تشخصه ، قد جعلت التعظيم يتخذ عبارات ، تتسم بالمبالغة والتفخيم ، ومع ذلك فالصور شبه الخيالية ، التي ترسم للشمس والقمر والزهرة وسائر النجوم ، فيها من الشاعرية ما اضفى عليها صفة البقاء ، حتى

---

(١١) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

ولا يستطيع الباحث ان يعرض للاله « شمش » دون ان يذكر قرينته الربة « آية » التى كانت تعبد معه . والراجح ان ديانتها قديمة موغلة فى القدم ، ويبدو انها لم تكن تتميز بطابع خاص او فريد . واعتقد القدماء انها كانت تستقبل « شمش » (الشمس) عند الغروب ، ومن اجل ذلك قيل انها كانت « وجه الشمس المزدوج » الذى يظهر مكبرا وقت الغروب . ولكن هذا التعليل مبالغ فيه عند كثير من علماء الاساطير ، لان قوة الشمس حينا وضعفها حينا آخر ، ربما اثارا فى مخيلة الانسان البدائى او القديم اقتران القوة بالتذكير والضعف بالتانيث ، كما ان المزاوجة بين الهين فى الاصل تشير الى اتصال ثقافتين . ولم تكن الكتابات المسمارية القديمة تميز فى عالم الالهة بين الذكر والانثى . وهذه « عشتار » كثيرا ما ظهرت عند الساميين دون ان تنسب الى الذكور او الاناث . واغلب الظن ان الجنس كان يتوقف تمييزه على القوة ، فالاله الاقوى مذكر والاضعف مؤنث ، وان لم تكن القاعدة مضطردة فى جميع الاحوال (١٢) .

وليس من شك فى ان الشمس قد اثرت ، ولا تزال تؤثر ، فى مشاعر الناس وعقولهم ، وانها صاغت ، ولا تزال تصوغ ، الكثير من معتقداتهم وتصوراتهم ومراسيمهم وعاداتهم . واذا كنا لا نستطيع ان نسجل مختلف الافكار والاعمال التى تتصل بالشمس ، فان ذلك لا يحول بيننا وبين التوقف عند معيار اقتصادى كبير فى حياتنا المعاصرة وهو الذهب . ومن الطريف ان هذا المعدن النفيس يعود الاهتمام به والاكبار من شانه الى الشمس . ولقد كان الاقدمون يعتقدون ان الذهب انما يتولد من اشعة الشمس ، وان حرارة باطن الارض المستمدة ايضا فى اصلها من الشمس تحرق كل شىء ببطء ، وتحوله الى ذهب . ومن الطبيعى ان يحاط هذا المعدن بهالة من القداسة عند الانسان البدائى القديم والمعاصر ، وان يتصوره كما تصور الكثير من الكائنات مخلوقا حيا له روح ، ولذلك فرضت بعض القبائل فى جزر الهند الغربية وفى امريكا الوسطى كثيرا من النواهى او المحظورات ، حتى لا تغضب « روح الذهب » . كما يحرص بعض العاملين فى مناجم الذهب فى بعض المناطق على تلاوة صلاة خاصة ، قبل الشروع فى استخراج الذهب . وفى سومطرة لا يجوز للعاملين فى منجم للذهب ان يحملوا اليه صفيحا أو عاجا او مواد اخرى معينة ، حتى لا تهرب روح الذهب من المنجم ، وكثيرا ما يتم استخراج الذهب فى صمت تام تجلله القداسة والرهبة .

ولما كانت الشمس هى التى تبعث بالنور الى الارض فقد ارتبط الذهب بالنور والنار من قديم . ولقد كان الهنود ، فيما مضى ، يعتقدون ان الذهب هو البذرة التى نما منها الاله « اجنى » وانه هو والنار والنور شىء واحد .

وقد وصف الكتاب القديم « **ساتاپهاتا براهمانا** » الذهب بانه خالد لا يفنى ، وانه يجدد نشاط الجنس البشرى ، ويهب مالكه عمرا مديدا وذرية كثيرة . وجاء فى « **الريجفيدا** » ان من يجود بالذهب تمنحه الالهة حياة مشرقة مجيدة .

ومن المعتقدات السائدة عند الهنود الاقدمين ان الشمس هى التى اضفت على الذهب لونه الجميل وبريقه الخلاب ، وان الذهب انما يستمد بريقه من نور اله الشمس ، ومن ثم اصبحت لهذا المعدن النفيس علاقة بالحياة والخصب والنماء .

---

(١٢) The Myths of Babylonia and Assyria : Lewis Spence, London 1928 ص ١٠٩ وما بعدها .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أيضا أن اله الشمس **« رع »** هو الذى خلق الملوك ، وانه هو الذى وهبهم الحياة والقوة والسلطان . ولهذا ساد الاعتقاد بان ماء رع ، وهو ذهب الآلهة وسائل الشمس المضىء ، يجرى فى عروق هؤلاء الملوك .

واقترنت كلمة **« نوب »** ومعناها الذهب فى اللغة المصرية القديمة ، بالربة **هاتور** « الام الكبرى » وهى الهة مصرية كانت تصور على هيئة بقرة تحمل بين قرنيها قرص الشمس ، او تمثل فى صورة امراة لها قرنا بقرة بينهما قرص الشمس .. وكانت **هاتور** ربة للخصب وراعية للنساء والزواج والهة الحب والطرب والجمال . وكانت تحيط جيدها بعقد من القطع الذهبية ، مما يفسر ارتباط الزينة عند المراة بهذا المعدن النفيس ، وحرصها على اقتناء الحلى الذهبية ، ولعله يفسر أيضا جانبا من تشكيل الذهب فى صور معينة ، وتزيينه بنقوش معينة . ولما كان الذهب قد اقترن بالام الكبرى « هاتور » واهبة الحياة فقد عزا اليه قدماء المصريين قوى سحرية عظيمة ، دفعت الفراعنة الى ارسال بعثات للحصول عليه ، حتى يضمنوا لانفسهم القوة والسلطان والخلود .

ومما هو جدير بالذكر ان بعض الأثريين عثروا على تمثال صغير من الذهب لغزال ، حول رقبته رسم شريط عليه شارة الربة هاتور ، كما عثروا ايضا على ثور من الذهب ، حول رقبته رباط عليه رسم لراس هذه الربة .

ورأى ملوك مصر الاقدمون ان عودة الحياة اليهم بعد الموت وخلودهم وارتقاءهم الى مصاف الآلهة يقتضى اعداد الوسائل المادية ، التى توصلهم الى هذا الهدف ، وكان الذهب على راس هذه الوسائل ، لاتصاله باله الشمس رع ، وما يسبغه على العالمين من نور الحياة . وبالغوا فى البحث عن الذهب وصياغته واستعماله تحقيقا لما ينشدون من سلطان وخلود ، وحسبنا شاهدا على ذلك ما عثر عليه فى مقبرة توت عنخ آمون .

وهذا الاهتمام بالذهب ، الذى شغل الانسان على مدى التاريخ ، لم يكن لما فى هذا المعدن من خصائص وصفات ، ولكن لما نسب اليه من تأثير . ولقد حفز البحث عنه النفوس والعقول الى مغامرات ، ربما تجاوزت فى بعض الأحيان نطاق المقبول او المعقول . وادى ذلك الى ان يبحث القدماء ، بمنهج شبه علمى ، عن وسيلة تحيل المعادن الاخرى الى ذهب . وبذل الكيميائيون فى العصور القديمة والوسطى جهودا مضنية للكشف عما اسموه « حجر الفلاسفة » ، وهو ـ كما كانوا يعتقدون ـ حجر يمتاز بانه اذا سحق ومزج بالماء وبعض العقاقير ينتج « الاكسير » ، الذى يحول المعادن الخسيسة الى معادن ثمينة ، وعلى راسها الذهب بطبيعة الحال. وكلما اصطلحنا فى معاملاتنا على استخدام الذهب ، لا بد ان نذكر الاصول الاسطورية القديمة لهذا الاتجاه ، وان نذكر الى جانبه الممارسات والتعابير الكثيرة ، التى ربطت بين الشمس ، كظاهرة ، وبين الذهب ، كمعدن له بعض المشابهة للجرم السماوى ، من حيث اللون والبريق . وما نحب ان نسرف فى رد جميع التصرفات والافعال والتعابير الى اصول ميثولوجية ، ولكننا نسجل فقط ان الكثير من تراثنا الشعبى له علاقة قريبة او بعيدة بالأساطير .

وللذهب مكانة ممتازة فى الفولكلور ، لا لانه محور رئيسى من محاور بعض الأساطير فحسب ، ولكن لأنه لا يزال له شأنه فى حياة الانسان المعاصر . ولقد حفل الأدب الشعبى على مدى التاريخ بالكثير من الحكايات الشعبية ، التى ارتفع بعضها الى مصاف الأدب الرسمى ، ومنها قصة **ميداس** ملك فريجيا بآسية الصغرى ، وهو ابن **جورديوس وسيبلى** ، ويعد صنوا **الميتراس** اله النور عند الفرس ، ومن هنا كانت علاقته غير المباشرة بالشمس . وتذهب الحكاية الى ان الملك

ميداس كان مفتونا بالذهب ، لا يفكر الا في الحصول عليه . وكان يكتنز ما يحصل عليه منه في غرفة محكمة بالطابق الأسفل من قصره . واعتاد ان يقضي فيها الساعات كل يوم ، ولا هم له الا التطلع الى ذهبه والتغزل فيه . وتستطرد الحكاية الشعبية فتقول ان ميداس استطاع ان يأسر اله الغابات والينابيع **سيلينوس** ، بعد ان فقد وعيه من الشراب . واستضافه عشرة ايام في قصره ، ثم حمله الى **ديونيزوس** الذي عرض عليه ان يحقق له اي امنية تهفو اليها نفسه ، فما كان من الملك ميداس الا ان طلب من ديونيزوس ان يمنحه القدرة على تحويل كل شيء يلمسه الى ذهب . وتهلل ميداس طربا ، وهو يرى كل شيء في قصره يتحول الى ذهب ، بمجرد ان يلمسه . وهكذا تحولت قطع الاثاث والجدران والسلم في قصره والأزهار في حديقته الى ذهب خالص بيد انه سرعان ما اكتشف ، وهو يتناول طعامه ، ان الخبز واللحم والبيض واللبن والماء تحولت كلها الى ذهب عندما مسها ، وادرك انه اذا ظل على هذه الحال فسوف يموت جوعا لا محالة . وتذهب الحكاية الى ان ابنة ميداس الوحيدة اقبلت تبكي ، ولما استفسر منها ابوها عن سبب بكائها ، روت له انها ذهبت الى الحديقة لتقطف بعض الأزهار فوجدت انها تحولت الى ذهب . وعبثا حاول الملك ميداس ان يسري عنها ، وفي غمرة لهفته انحنى عليها وقبلها . وما ان مسها بشفتيه حتى تحولت الى تمثال بارد من الذهب . ولم يصدق الملك ميداس عينيه وفاضت نفسه أسى ولوعة على ابنته الغالية . وتذهب الحكاية الى ان الملك ميداس استطاع ان يتخلص من هذه اللعنة باستحمامه في مياه نهر **باكتولوس** ، وحمل بعض الماء ، وصبه فوق ابنته ، فعادت اليها الحياة (١٢) .

وتدل هذه الحكاية على ان الوهج والبريق يتصلان بالنار ، وان الذهب اذا كان قد اقترن بالشمس فان له وجها آخر ، يناقض في وظيفته الوجه الاول ، ومن هنا برزت صورة الماء كعنصر من عناصر الحياة ، واتصلت بعالم الاساطير ، واصبحت الكثيرات من الربات موكلات بالأنهار والينابيع ، مرتبطات بالخصب ارتباطهن بدفع الشر او بعث الحياة . ولا تزال عادات كثيرة ، تستهدف في ظاهر الأمر مجرد التطهر الجسماني ، تمارسها جماعات تجاوزت البداوة ، واخذت بأسباب الحضارة . وما اكثر المراسيم الاجتماعية التي تفرض على احد العروسين او كليهما الاغتسال في ينبوع بذاته ، او بحيرة بعينها ، او نهر له قداسته في المعتقدات الشعبية . من اجل ذلك كان الدارس الفولكلوري مطالبا ببذل اقصى الجهد في جمع العادات والتقاليد والمراسيم ، واستقصاء اصولها في الأساطير والتراث الشعبي . ونحن في حياتنا اليومية لا نزال نمارس ، عن غير وعي ، بعض العادات التي لها اتصال بالشمس . من ذلك اكتساب الأطفال عادة التوجه الى الشمس والقاء السن الاولى التي يخلعونها نحوها ، وهم يتضرعون اليها ان تبدلهم بها سنا احسن منها ، وهي عادة شائعة في العالم العربي الى الآن . كما ان نقش كعك بعض الأعياد ، على صورة قرص الشمس ، يوحي بأن الشعوب تظل تمارس بعض العادات ، حتى بعد اختفاء العقائد التي ادت اليها . واهم من هذا كله التقويم الشمسي وارتباطه بظواهر كونية وطبيعية اخرى واقترانه ، وبخاصة في البيئات الزراعية ، بمعالم لها خطرها في حياة الانسان .

وهكذا اتسع مجال الفولكلور ، ولم يعد يدرس البقايا والرواسب من العصور القديمة فقط ، ولكنه اصبح يعنى بالبيئة الثقافية الحية عنايته بجميع المعارف والخبرات والمهارات الشعبية ، أيا كانت مكانتها من التراث ، وأيا كانت وظيفتها في حياة الأفراد والجماعات .

---

(١٢) احمد آدم محمود «الذهب ومكانته من التراث الشعبي» مجلة الفنون الشعبية العدد ١٢ ، القاهرة ، يونيه ١٩٧٠ .

والقمر له مكانته الفذة الى جانب الشمس في تصور الانسان القديم والمعاصر معاً ، ولذلك عد احد النيرين الكبيرين ، اللذين يؤثران في ظواهر الطبيعة والحياة والكون . وهو من المحاور الرئيسية للفكر الاسطوري عند الانسان القديم، ولذلك رفعه الى مقام الالوهية والتقديس ، كما اتخذه وسيلة اساسية في تقسيم الزمان الى وحدات متساوية هي الشهور ، كما أن مالاحظه الانسان من التغير الظاهري في شكل القمر جعله يقرن هذا الكوكب بما يلاحظه على الكائنات الحية من نموذج ، يبلغ حداً معيناً من الاكتمال ، ثم يأخذ بعده في التناقص والافول . وجعل الانسان القديم القمر من العالم ، التي يتوسل بها في التفاؤل والتشاؤم . . . يتفاءل بهلال أول الشهر ، ويتشاءم بالخسوف ، الذي يجعل صورة القمر تبدو حمراء كالدم . ولاتزال الى الآن عقائد شعبية كثيرة ، ترتبط بتلك الظواهر ، بل ان الالفاظ الدالة على القمر في كثير من اللغات لا تزال تحمل هذه المعاني . يضاف الى هذا كله ان تذكير هذا الكوكب او تأنيثه ، كما هو الحال في الشمس وسائر الاجرام السماوية ، انما يعود الى التصور الاسطوري عند الشعوب . . . وهناك شاهد له اهميته ، يدل على أن شعبا واحدا يجعل القمر كائنا مذكراً في النصف الأول من الشهر القمري ، اى في مرحلة النمو ، ويجعله كائنا مؤنثا في النصف الثاني من الشهر ، اى في مرحلة الافول . ولما كان القمر مرتبطا بالليالي في حياة الانسان ، فقد تصوره كائناً حكيماً ، يعرف بالتعقل والاتزان في السلوك ، وجعله رمزاً للخير والخصب والجانب الايجابي من الحياة في الغالب، وقرنه بالمطر والغيث . ولما كان القمر يرتبط ايضا في تصور الانسان من قديم بالطمث عند المرأة ، او بالتحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة ، وما تثيره من صورة الغريزة ، فقد اصبح القمر يدل ايضا على الحب والشهوة والنزق . وفي الفولكلور عادات وتقاليد ومراسيم واحتفالات خاصة بالقمر ، عند ظهوره وعند اكتماله وعند خسوفه ، وهي تتشابه في حوافزها ووظائفها وبعض اشكالها ومضامينها ، وتختلف باختلاف الشعوب ومراحل التطور الفكري في بعض العلاقات والتفاصيل . ومن الخير ان نستعرض في هذا المقام اساطير بعض الشعوب ، التي دارت حول القمر ، لكي تتبين الفرق بين الحلم والواقع من جهة ، وبين بدايات الفكر الانساني من جهة اخرى .

ولقد احتفلت الاسطورة المصرية القديمة بالقمر قبل عصر الاسرات بزمن غير قصير . ويرتبط بهذا الكوكب الاله **تحوت** الذي كان كاتب الالهة في مصر القديمة ، والمشرف على حساب الموتى ، واحد الذين خلقوا الكون ونظموه ، واله الحكمة والسحر والتعليم، وراعي الفنون ومخترع الكتابة والارقام والحساب والهندسة والفلك ، وما اليها من المعارف ، التي احاط بها المصريون القدماء قبل عصر الاسرات . ومن الطريف ان القامرة ، وهي كلمة عربية من مشتقات القمر ، لها شبه صلة بالاسطورة المصرية القديمة ، التي ذهبت الى أن **رع** استشاط غضباً من خيانة زوجته **نوت** ، وهي الهة السماء ، مع **سب** اله الارض ، فحكم عليها بالا تلد في اي شهر من شهور السنة . وما كان من تحوت الا ان لاعب القمر . . . او بتعبير ادق لعب معه القمار على جزء من اثنين وسبعين جزءاً من اليوم ، واستطاع ان يغلبه في المقامرة ، ويكسب منه خمسة ايام ، اضافها الى السنة القمرية المصرية ، وكانت ٣٦٠ يوما . وهكذا استطاعت **نوت** ان تنجب **اوزوريس وايزيس ونفتيس وست وحورس** الكبير . وعلى هذا اضيفت ايام النسيء وتوازنت السنة القمرية مع السنة الشمسية .

وكان بحكمته واتزانه قادراً على ان يفض المشكلات ، التي تنشأ بين الالهة ، كما كان على علم بالصيغة السحرية التي تمكن الموتى من اجتياز العالم السفلي بسلام . وهذا الاله المرتبط

بالقمر هو الذى تدخل فى الصراع بين **اوزوريس وايزيس وحورس** من جانب ، وبين **« ست »** من جانب آخر . وتحوت ـ كما يقول مؤرخو الاساطير ـ من اقدم الآلهة المصرية ، واستوعبته فيما بعد عبادة **ازوريس ورع ،** وكان يتمثل فى صورة انسان ، له راس العجل **ابيس** ، يحمل القلم والدواة ، باعتباره كاتب الآلهة ، كما كان يبدو فى صورة قرد ، على راسه القرص القمرى والهلال وقلما بدت صورته منفردا ، وكثيرا ما ظهرت وسط الحفل الجنائزى على رسوم المقابر . ومن اشهر صوره مراجعته حسنات الموتى وسيئاتهم ، أو مساهمته فى يوم الحساب ، يقرا الميزان الذى كان القلب الانسانى يوزن فيه مقابل ريشة الحقيقة . ومن الواضح أن علاقته بالحساب والقياس جعلته يرتبط بالقمر ، واصبح يرادف الاله **هرمس** عند اليونان . وهو الذى أسبغت عليه صفات الاله المصرى القديم تحوت . ويعتقد بعض الدارسين ان مجموعة أوراق اللعب ، التى نعرفها اليوم ، انما هى تحوير لكتاب هيروغليفى قديم ، يعرف احيانا باسم « كتاب تحوت » .

ولما كانت السنة البابلية قمرية ، فقد احتل اله القمر البابلى **« سن »** مكانا بارزا بين الآلهة والراجح ان ارتباطه بالتقويم جعله يكتسب اللقب الذى اشتهر به ، وهو « اله الحكمة » ، مما يدل على التصور العام للقمر بالاتزان فى الحركة وفى السلوك . وكانت مدينة « اور » مقر عبادته . ولقد اكتنف الغموض الاسطورة الخاصة به الى حد كبير ، بيد اننا نلاحظ مدى اجلاله من احد النصوص ، التى عثر عليها فى مكتبة آشوربانيبال ، والذى يصفه بانه « اله يسع حبه السموات القصية والبحر والمحيط » .

وكما ارتبط اله القمر المصرى تحوت بالاله رع ، فاننا نجد ان اله القمر البابلى « سن » يرتبط هو ايضا باله الشمس « شمش » . ومن الشواهد على ذلك ان **« جلجامش »** المشهور ، عندما امتلأ قلبه بالفزع من الموت ، بادر بالرحلة الى سلفه **« اوت ـ نا بشتيم »** طلبا لماء الحياة ، وكان عليه ان يجتاز سلسلة من الجبال ، تقطنها وحوش ضارية . وخلصه **« سن »** من براثنها ، واستطاع **« جلجامش »** ان يتابع رحلته فى أمان ، ولكنه انتهى آخر الأمر الى جبل اعظم ارتفاعا من الجبال السابقة ، على حراسته رجال كالعقارب ، وهو جبل **« ماشو »** الذى تغرب عنده الشمس .

وهناك حلقة أخرى ، تضاف الى الاسطورة البابلية ، التى تجعل من **« عشتار »** ابنة لاله القمر « سن » وتقرنها بعد ذلك بما وراء الحياة . والاسطورة تروى كيف أن عشتار اتجهت بأذانها الى الارض التى لا يعود منها احد ، ارض الظلمات ، مما يشير الى الموازنة المستمرة فى الخيال الاسطورى ، بين القمر وبين الظلمات التى تكتنفه .

وتحول الاله البابلى **« سن »** عند الاشوريين الى اله حرب . ويبدو انهم حولوا جميع الآلهة ، التى استعاروها من الشعوب الاخرى الى آلهة حرب . ومما هو جدير بالملاحظة ان هذه الصفة الحربية لا توجد عند الهة القمر ، على اختلاف الاساطير والشعوب ، الا عند الاشوريين ، وان كانت الأقوام البدائية قد اسبغت على القمر بعض الصفات ، التى تثير الروع . ولكننا نجد «سن» عند الاشوريين متحررا من جميع الدلالات والرموز المتعلقة بالتنجيم او الفلك ، وان كان الاشوريون قد اسبغوا على اله القمر «سن» بعض الصفات التى اسبغها المصريون على « تحوت » مثل الحكمة وسداد الراى والمبادرة الى اتخاذ الأوامر والنواهى ، التى تضبط سير الحياة . وقد صور هذا الاله احيانا على بعض الاختام فى صورة شيخ له لحية مرسلة ، والرمز الخاص به هو الهلال .

وليس هناك أدل على مكانة اله القمر «سن» من ان الثالوث الأعظم بين آلهة بابل كان الشمس

والقمر والزهرة . لقد دعا آخر ملوك بابل الى عبادة «سن» ، باعتباره ارفع الآلهة البابلية شأنا ، وذلك لأن الثالوث الذى يتألف من الشمس والقمر والزهرة كان فى نظر الشعب البابلى وقتذاك مصدر القوى المؤثرة فى العالم والكون . ويظن بعض الدراسين ان شبه جزيرة سيناء أخذت اسمها من اله القمر « سن » .

ولكننا اذا اتجهنا الى اليونان وما عرف عنهم من الأساطير الكثيرة الرائعة فاننا نلتقى عند تشخيص القمر فى صورة الهة هى « **سيلينى** »، وهى الهة القمر وابنة « **هيبيريون وثيا** » ، واخت « **هليوس وايوس** » وام **بانديا** من **زيوس** ، وتظهر اهميتها فى اسطورة « **انديميون** » التى تتسم بالشاعرية . والاسطورة تذهب الى ان جمال **انديميون** فتن الهة القمر **سيلينى** ، فهبطت على جبل **لاتموس** لكى تقبله ، وهو غارق فى النوم، ثم ترقد الى جانبه . وكما حدث لكل انسى عشقته واحدة من **الآلهة** ، فقد تعرض انديميون لما يشبه الهلاك . وسواء دعا زيوس كبير الآلهة ان يمنحه النوم الى **الأبد** ، حتى يستمتع بلقاء الهة القمر فى احلامه ، او ان سيلينى سحرته ، لكى تنعم بصحبته على الدوام ، فقد استغرق فى نوم ابدى . وعرف بانه عاشق القمر ، الذى لا يصحو ابداً . وثمة رواية اخرى تذهب الى ان سيلينى الهة القمر استسلمت للاله « **بان** » فى مقابل جزة بيضاء من الصوف ، ولعله ظهر لها فى صورة كبش ابيض ، وهى تصور ممتطية عربة ، يجرها جوادان مجنحان او بقرتان ، ويظهر الهلال فى صورة قرون بقرة ، كرمز خاص بها . كما تبدو ممتطية جواداً او بغلا او غزالا او كبشا . واشتهرت بانها تمنح القوة على الاخصاب والنمو فى عالمى النبات والحيوان . ويدعوها الناس عند ظهور الهلال ، وعند اكتمال القمر بدراً . وفى العصر الهلينى اعتقد الشعب بان سيلينى هى القمر ، التى تأوى اليه ارواح الموتى ، وفى هذا مشابهة لمعتقدات المصريين القدماء ، التى تقرن القمر بالظلام ، وبما وراء الحياة . واصبحت فى المراحل الاخيرة من العصر اليونانى ترادف الهة اخرى اهل اهمها « **لونا وارتيميس** » . ونتجه بعد ذلك الى صورة مؤنثة اخرى للقمر فى الاساطير اليونانية ، هى صورة ارتيميس الربة العذراء للطبيعة والقمر ، وكانت فى الاصل الهة البحيرات والأنهار والغابات والحياة البرية ، وبخاصة حيوان الصيد ، مثل الغزال والوعل والخنزير البرى ، وقد ارتبطت مثلها فى ذلك مثل كثير غيرها من ربات القمر ، بالحب والخصب . ومن الطقوس التى اقترنت بارتيميس ، والتى تجسم التحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة التى تتفتح فيها النزعات الجنسية والعاطفية ، ان ترقص الفتيات من الخامسة الى العاشرة فى ملابس زاهية ، يمثلن الدببة . ولم يكن يسمح فى بعض مناطق عبادتها بزواج اى فتاة قبل ان تقوم بهذه الشعيرة . ومن المألوف ان تقترن ربة القمر **ارتيميس** بالطبيعة ، ولذلك تراها ترعى الصيد والغابات والنبات البرى ، ويعاونها الحوريات والموكلات بالآبار والينابيع . وفى ربوع كثيرة من بلاد اليونان القديمة كان بعض الراقصين يلبسون الأقنعة ، وهم يحتفلون بشعيرة من شعائر ربة الطبيعة والقمر ارتيميس . وكانت الفتيات يغنين انشودة قبيل الفجر . وتذهب بعض الروايات القديمة الى ان الفتيات كن يقدمن لأرتيميس محراثا ، وهذا يدل على ان الالهة بسطت رعايتها على الفلاحة المعتمدة على ارادة الانسان .

وليس من غرضنا ان نفيض فى ذكر سيرة ارتيميس ، كما وردت عند هوميروس وغيره ، وحسبنا ان نسجل ان سلطانها امتد الى السحر والليل والقمر ، وانها كانت تظهر حاملة شعلة قد تكون رمزاً للقمر .

ولعل اسم ربة القمر « **لونا** » لا يزال مردداً الى اليوم ، وهي ان لم تبلغ في وقائعها وشعائرها ما بلغته ارتيميس ، الا أن ارتباطها بالقمر جعل الفكر الاسطورى يقرنها بالسلوك غير المعقول ، فقد كان من عقائد الانسان قديماً أن القمر يؤثر في سلوك الناس ويخرجهم عن جادة التعقل . وهكذا اجتمع في تشخيص القمر النقيضان : الحكمة المتزنة ، كما يمثلها الاله المصرى تحوت والنزق والتهوس ، بل الجنون الذى تمثله ربات الطبيعة البرية ، اللائى صورتهن الأساطير موكلات بالقمر أيضاً .

ولعل الالهة الرومانية المشهورة « **ديانا** » ترادف « **ارتيميس** » في ارتباطها بالطبيعة والصيد والقمر . ولقد أصبحت كزميلتها الهة الخصب والحب أيضاً ، ولكنها امتازت بعلاقتها الوثيقة بالتقويم القمرى ، وأصبحت من اجل ذلك الهة الزراعة والحصاد .

ومن الطبيعي ان ترتبط طقوس هذه الالهة بالسحر ، وان تعد راعية السحرة فيما بعد ذلك ، لان الهة القمر تستدعي بالضرورة ، في الفكر الاسطورى ، الظلام والغموض والتحول والخروج عن المرئى والمحسوس والمدرك الى الخارق وغير الممكن وغير المعقول . وتذهب الاسطورة في صورتها المتاخرة الى ان **اراديا** وهي ابنة **ديانا** قد هبطت الى الارض ، لترسي دعائم السحر ، وتؤيد الساحرات ، ثم عادت الى السماء ، ومن هنا كانت صيغ السحر توجه في كثير من البقاع الاوروبية الى الهة القمر ديانا ، والى ابنتها اراديا (١٤) .

ولم ينقطع الناس في أكثر الأرجاء عن اقامة مراسيم معينة ، لدفع الخسوف او الكسوف عن الشمس والقمر . ولا يزال لهذه المراسيم مكانها من النفوس ، حتى عند كثير من الشعوب ، التي اخذت باسباب الحضارة . واقامة هذه المراسيم تؤكد الآصرة القوية بين الميثولوجيا والفولكلور . وجميع الحركات والاشارات والأدوات ، التي يتوسل الناس بها في هذه المناسبة ، تستهدف دفع الضرر الجسيم ، الذى ينجم من تصور النذر بانقطاع الشمس والقمر عن رحلتهما اليومية ، وهما مصدر النور ، ولهما علاقة جد وثيقة بنشأة الحياة ونموها على الأرض . وكما أن الملوك الأقدمين والكهان في التاريخ القديم كانوا يقومون بشعائر معينة ، فان المجتمعات البشرية لا تزال تمارس الكثير من الطقوس . ولو اننا دققنا النظر فيها لوجدناها كلها تحتفظ بالتصور الاسطورى القديم ، او ما يقرب منه ، فاستحداث الصخب العنيف ، لترويع الكائنات المحدقة بالشمس او القمر ، ودق الطبول والصياح ، والطرق العنيف ، وترديد عبارات معينة ، والقاء السهام النارية في اتجاه الشمس او القمر ، ابان الكسوف او الخسوف ، كل أولئك شارة على ان الفولكلور ، على الرغم من تداعي الكثير من النظريات ، التي غلبت على علم الأساطير في القرن الماضي ، لا يزال يعنى بحلقات ميثولوجية ، أولها أصل ميثولوجي واضح . ولقد جمع الانثروبولوجيون والفولكلوريون شواهد كثيرة من تلك **الطقوس والمراسيم** . ولعل فيما يحفظه الشعب العربي من تخيل القمر عند الخسوف ، ما يؤكد هذا القول ، فان الخيال الشعبي قد صور ان بنات الحور يخنقن القمر . وهذا هو سر الخسوف . ومن اجل ذلك يقوم الناس عند حدوث الخسوف بترويع بنات الحور ، حتى يطلقن القمر من اسارهن . وكانت الزهرة تؤلف مع الشمس والقمر الثالوث الرئيسي عند الساميين الأقدمين ، كما يذهب الى ذلك **لانجدون** (١٥) ، وهي ترداف **افروديت** اليونانية **وفينوس** الرومانية **وعشتار** البابلية . وهي الهة الفتنة والجمال ، وارتبطت بالحب والشهوة . ولقد احتفلت

---

(١٤) للكاتب ، القمر في أساطير الشعوب ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد العاشر ، سبتمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .

(١٥) S. H. Langdon, The mythology of all the world, Norwood Mass 1931, Vol. 3, P. 25.

الشعوب جميعاً بهذا الكوكب ، الذى يُعد من الناحية الفلكية الثاني من حيث القرب الى الشمس. وهكذا اقترنت الزهرة بالاقبال على الحياة والمبالغة فى السرور وطلب المتعة . وكان الاحتفال بها يقام فى التحول من الشتاء بقتامه وبرده وتجرد أشجاره ، الى الربيع ، بنضرته وخضرته وتبرج الطبيعة والحياة فيه . وبلغت الشاعرية أوجها ، فيما يتصل بالربيع ، بتلك الممارسات التى لجأت الى جميع وسائل التعبير . ولقد نسب **«هزيود»** الى **« افروديت »** أن من صفاتها الدلال والسحر والمكر ، الى جانب ما تشيعه من البهجة والحب والوداعة . وكانت عند الشعراء الغنائيين القدامى مثلاً أعلى للشباب والحب والجمال . ولم يكن الشعب العربى فى جاهليته بدعاً بين الشعوب ، فقدس الزهرة ، ونسب اليها الحسن والجمال والفتنة والطرب . وقد دعيت كما سماها المنجمون بالسعد الأصغر ، لأنها فى السعادة دون المشترى ، وأضافوا اليها الطرب والسرور واللهو (١٦) . كما أن النظر اليها يوجب الفرح ، وتخفف من الناظر اليها أحياناً حرارات العشق اذا كان عاشقاً ، كما أنها تثير غريزة الجنس (١٧) .. وكل دراسة للعناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح ، ان لم تؤكد ، أنه قد كانت هناك فى الجاهلية أساطير ، يتداولها العرب قبل الاسلام ، ويقيمون لها الطقوس . ويذهب الدارسون للمعتقدات العربية القديمة الى أن الزهرة عُرفت عند العرب بأسماء أخرى ، حسب ظهورها بعد غروب الشمس أو قبل شروقها ، فكانوا يدعون نجمة المساء **« عثر »** وهي أيضاً **« أستار »** أو **« عثرعنا »** . أما نجمة الصبح فشاع اسمها **« العزى »** أى الآلهة السامية (١٨) .

وتكاد تتشابه جميع الاحتفالات بالربيع فى أكثر بقاع الأرض ، فان التبرج والتحرر ، الذى يتجاوز الاتزان فى السلوك الى العربدة ، هو السمة الرئيسية لهذه الاحتفالات ، التى تقع بين شهرى ابريل ومايو من كل عام ، وهي أيضاً من المراسيم التى أقرها التقويمان الشمسى والقمرى . واذا كان المنهج العلمى يوجب على الدارسين الا يتجاوزوا الملاحظات الواقعية الى التعميم القائم على الفرض ، فان الوظيفة هى المعيار الأول والأكبر ، الذى يتجاوز التماثل والخلاف ومداها . وعلى هذا الأساس يكون الاحتفال بالربيع مظهراً من مظاهر الاندماج فى الطبيعة والاقبال على الحياة ، فى الماضى وفى الحاضر على السواء .. فى الارتباط بالينابيع والأنهار .. بالنماء والخصب ، كما يبدو فى الأشجار والثمار .. بالحب والجمال فى الحفلات التنكرية وغيرها ، مما يجعل الدراسات الانسانية تتخذ فى المرحلة الأخيرة منهجاً تكاملياً ، يتعاون فيه علماء الميثولوجيا والفولكلور والأنثروبولوجيا والنفس جميعاً .

• • •

الأسطورة والرمز الفنى

وعندما يطلب مؤرخ الفنون القرائن ، التى تثبت أو ترجح بدايات الاتجاه الانسانى الى الابداع الفنى ، فان المتخصصين فى الميثولوجيا يمدونه بوصف الظواهر التي تجمعت لديهم ، من الآثار القديمة الموغلة فى القدم ، ومن الملاحظات الواقعية للجماعات التى لا تزال فيها آثارة من بدائية أو بداوة .

---

(١٦) القزوينى : عجائب المخلوقات ، جوتنجن سنة ١٨٤٩ ص ٢٢ .

(١٧) المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(١٨) محمود سليم الحوت : فى طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٧٦ .

ويكاد يتفق علماء الآثار والانثروبولوجيا والتاريخ والاثنولوجيا على أن الفكر الانساني قد مر في فجر تاريخه ، ولا يزال ذلك ملحوظاً عند البدائيين والبدو ، بمرحلة طويلة ، لا ينفصل فيها الفكر عن التعبير ، وهم من أجل ذلك يتصورون ان الاجابة على الاسئلة العقلية ، والتعبير عن المواقف الشعورية ، ازاء التغيرات المنظمة والفجائية في الكون والطبيعة والحياة ، كانا نشاطا انسانيا واحداً وجمعيا . وليس معنى هذا التصور أن كل محاولة للاجابة عن تساؤل شبه علمي ، أو تعبير عن موقف وجداني ، كان يتم بوساطة المجتمع البدائي ، ولكن المعنى ان الافراد والجماعات كانوا يصدرون عن عرف ثابت أو تقليد لا يكاد يتغير . ومن اليسير ان تفترض خطا فاصلاً بين الحافز على نشأة العلوم والحافز على نشأة الفنون ، في تلك المرحلة من مراحل التطور الانساني : **الأول** يتشعب عن التفسير ، وان كان ينزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وينأى بجانبه عن التجريد ، **والثاني** يتفرع عما في المعتقد البدائي من اثارة لعواطف الروع ، او استجابة لتحقيق رغبات مادية واجتماعية . ولقد كانت الاسطورة تقوم بوظيفة تجمع بين هذين الحافزين. وحسبنا الآن ان نتجه الى الحافز الثاني ، الذي يرجع عند الباحثين انه الجسر المباشر بين الاسطورة من ناحية ، وبين الفنون على اختلاف وسائلها واجناسها من ناحية اخرى . وهذا الجسر هو الشعيرة او الطقس . وقد سبق ان ذكرنا ان هذا الجانب ، المتحقق بوسائل التعبير كلها او جلها ، دعامة اساسية من دعائم الاسطورة ، بالمفهوم الذي رجحناه .

والشعائر والطقوس ، عند معظم المتخصصين في العلوم الانسانية ، مادة اصيلة من مواد الدراسات الدينية المقارنة . وهناك سؤال يطرح نفسه دائماً على كل من يتعرض لهذا الجانب من النشاط الانساني . ماذا يحدث عندما ينسى الناس الباعث الاصلي على القيام بشعيرة او طقس ؟ لقد دلت الملاحظات والشواهد على ان اسطورة جديدة تنشأ ، لتفسير الشعيرة المجهولة الأصل . وبالعقل النزاع الى التفسير بالتجسيم والتشخيص والتمثيل تولد الاسطورة الجديدة ، ويكون اصلها المنسى ظاهرة من الظواهر ، التي تتطلب التفسير . بيد ان هذه الاسطورة الجديدة ادخل في مجال العقيدة الثانوية ، وبذلك تكون اقرب الى الفولكلور منها الى الميثولوجيا (١٩) . واذن فان الشعيرة نشأت في الأصل دعامة من دعائم اسطورة اصيلة ، وهي بدورها تلد ، استجابة لتغيرات في المضمون الثقافي للمجتمع ، اسطورة جديدة ، ليست في مقام الاولى ، ولكنها ثانوية .

ودفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين الى القول ان العقيدة البدائية انما تقوم بالرقص ، وهم يذهبون الى أن الرقص البدائي يجمع في اعطافه بين الاسطورة والشعيرة ، وهو يقوم تبعاً لذلك بالحركة والاشارة والكلمة . والحركات البدنية تتكرر طبقاً لقوالب محددة ، كما ان الاشارات استجابة لدلالات معينة ، قد تصورها يجمله الكلام ، وتؤكد ما يحمل من معنى ، وقد يضعف عنصر الحركة ، وينحصر في التصفيق بالأيدى والدق بالاقدام ، تأكيداً لحلقات معينة في الشعيرة ، تحققها النغمات او الكلمات . ومهما يكن من شيء فان الحركة والموسيقى والنبرة تؤلف وحدة متكاملة ، وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة لا يمكن ان يواجه ، وهو يقوم بوظيفته الكاملة ، الا مع العنصرين الآخرين . ومع ان الدارسين للآداب القديمة التفتوا لفن الكلمة أكثر من التفاتهم للفنون الاخرى المتضمنة في الشعيرة الواحدة ، فان الميثولوجيين والفولكلوريين يحكمون على العناصر كلها ، وهى تقوم بوظيفتها بصورة متكاملة . ولقد تعود ـ مثلاً ـ المعنيون بالآداب اليونانية ان يقصروا اهتمامهم على الكلمات ، التي يرددها الكورس اليوناني في الأشكال الدرامية

---

(١٩) An introduction to mythology, Op.Cit. ص ٢٢٨ وما بعدها .

القديمة ، وهم يتناسون الحركات والنغمات ،وليست أقل قيمة من الكلمات . والواقع ان الاغاني والاناشيد قد نشأت من الحركات الايقاعية ،وتدين لها بمعظم خصائصها ، التى اضيفت الى القوام الأول للشعيرة ، وهو الحركات والاشارات والايقاعات والصيحات ، التى لما تتبلور فى كلمات. ومن المسلم به الآن ان الحركات كثيرا ما تقوم بذاتها مستغنية عن الكلمات . وعلى العكس فان الاغاني والاناشيد الجماعية ترتبط ، فى الغالب الاعم ، بالحركة والاشارة والايقاع . ومن هنا نستطيع ان نقرر ان الرقص وما يماثله شائع بين المجتمعات البدائية. وهذا ما يجعل مؤرخي الأغاني يرون ان الاغنية تدين لفنون الحركة والاشارة والايقاع بالكثير من الفضل . **فهذه الفنون ، أولاً وقبل كل شيء ، درامية فى جوهرها ، وهي البدايات الأولية للفنون المسرحية ، وهي تزود الانسان ، عن طريق التصور والخيال ، بخلاصة التجربة او الخبرة ، وهو ما نهض به المسرح فى عصور الحضارة بعد ذلك على نطاق انضج واوسع .** ومما يثير الانتباه ان تلك الفنون الزمنية تمثل فيها ادوار اناس او حيوانات ، او اشياء او ارواح . والممثلون لهذه الادوار مقتنعون بانهم يشخصونها، وبذلك يجمع الممثل بين شخصيته وبين الشخصية التي يمثلها ، بيد أن الشعيرة ، التى تتحقق بهذا التمثيل ، تفرض عليه ان يتناسى شخصه وان يندمج ، بما يشبه القوة الخارقة فى الدور الذى يمثله . والجو الاسطورى يشمل النظارة والممثلين معا ، وكثيرا ما يسهم النظارة فى التمثيل ، والجميع يعتقدون انهم يشهدون او يمارسون شيئا ينتمى الى عالم مختلف عن عالمهم ، ولكنه ، على الرغم من هذا الاختلاف ، واقعى له اهميته فى تصورهم . والتخييل يتم باضافة وسيلة فنية اخرى ، هى تشكيل الكتلة والتوسل بالخط واللون ، كاستخدام الأقنعة وصبغ الوجوه او الأجساد واستخدام اشياء لها دلالاتها الرمزية الى جانب الكلمات (٢٠) . وهكذا تشترك الوسائل الفنية جميعا فى تحقيق الشعيرة ، وتفسير ظاهرة ، او تستجيب لموقف فكرى او شعورى ، او تدعو الى حكاية واقع منشود ، او تحقيق رغبة ، تتجاوز طاقة الارادة الفردية والجماعية .

وعالم الفولكلور يقف فى نفس زاوية الرصد ، التى يقف فيها مؤرخ الفنون ، ذلك لأن الشعيرة، عندما يحللها كل منهما ، فانه يجد فيها مجموعة ، تقل او تكثر من الرموز ذوات الدلالات الفكرية والشعورية . كما ان « **الوظيفة** » هى التى تحدد قوام الاسطورة وشكلها ومضمونها ، فان الرمز ، باعتباره جزءا من كل ، ليس مهما فى ذاته ، ولكن الأفكار والمشاعر ، التى يعبر عنها او التى تتجمع حوله ، هى الجديرة بالاهتمام . والرموز بطبيعتها اشياء ، بمثابة البؤرة للمشاعر او التأملات . وهى من أجل ذلك تنتمى الى عالم الأساطير ، حتى ولو ردت الى أصول دنيوية . وليس لكل منها وجود ذاتى قائم برأسه ، وكلها تتداخل فيما بينها ، وتؤلف تمازجا على قدر كبير من التعقيد ، الذى يثير الدهشة او الروع . ومع ذلك فان تداخلها لا يتم على غير نظام او سياق ، والغموض الذى يكتنف هذه الظاهرة انما يعود الى ان الدراسات العلمية لما تكتشف بعد القواعد ، التى تضبط حركتها نحو التركيب والتعقيد. ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً من الرموز الفنية المشهورة ، وهو « **العين** » التى تعد عند الانسان ، طوال تاريخه ، منظوراً له جلاله ورهبته ، فهى وسيلته الى الهداية والى المعرفة . ومع انها جزء من كيان اكبر ، الا انها اقدر من اي شيء آخر على التعبير عن المشاعر . ولقد احتفل بها الانسان القديم احتفال الفنان التشكيلى الحديث . ولم يكن

(٢٠) C. M. Boura, Primitive Song, London 1962 PP. 28-29

عجيباً ان تكون «العين» اشيع الرموز الميثولوجيةعند المصريين القدماء . ولقد سجل علماء الاثار المصرية ان « العين » كانت عند المصريين تعبر عماكانت تدل عليه ، فى العصر الحجرى الاخير Neolithic age ، من تجسيم لالهة الخصوبة ، التى كان يُرمز لها بعين واحدة او اكثر فى ربوع آسية واوروبا . ولكن العين المصرية المقدسةكانت معقدة ومشخصة فى وقت معا . ولقد ظلت العين ، عند المصريين القدماء ، رمزا اسطوريا على الالهة الكبرى ، مهما اتخذت لها من اسماء ، تختلف باختلاف الاقاليم . ولا بد ان نسجل مايذكره المؤرخون من ان الاله الاكبر كان ، فى فجر التاريخ المصرى القديم ، يشخص فى صورة صقرجاثم على احد المبانى ، او خارجا من المياه الكونية الاولى، وكانت عينه اليمنى هى الشمس واليسرى هى القمر . ولابد ان يتعمق الباحث الدلالات الاسطورية وراء هذا الشكل المعقد المتكامل . والراجح ان المصرى القديم كان يتصور عين الاله وكانها عين صقر لا عين آدمى ، ولكنه كان يعتقد فى الوقت نفسه بوجود كائن آخر ، فى صورة انسان أو وجه انسان ، هو الذى « يسيطر على العينين كليهما » .. اى على الشمس والقمر . وعلى الرغم من هذه البؤرة ، التى تجسمها العين وحدها ، فان اوجه القمر ودورة الشمس كان يُرمز لها بالشعائر والطقوس ، او بعبارة ادق يُرمز لها بالاساطير . وليس من شك فى ان جميع الشعوب قد ادركت سلطان العين ، مهما اختلفت فى تجسيمها الاسطورى او الفنى . وهذا السلطان قد تجاوز الوظيفة الحسية لهذا العضو الى وظائف اخرى ، تتصل بالحياة والخصوبة والقوة .. الخ. ولقد جسم المصريون القدماء هذا الادراك ، وجعلوه كونيا فى دلالته ، مثلهم فى ذلك مثل كثير من شعوب الحضارات القديمة . وتجاوزوا مجرد التعبير عن النور والحياة الى الجانب الاخلاقى والروحى فى حياة الانسان ، فالشمس تراد تالعين الفاحصة ، التى تستطيع ان تنفذ الى الاعماق ، وان ترى نوازع السلوك ، وان تسجل ما يصدر عن الانسان من خير وشر .. من نفع وضرر .. وكانها الضمير . ولعل هذا هو الذى جعل بعض نقاد الادب الحديث يوازنون بين الصور الادبية للشمس، وبين تصور الانسان فى الحضارات القديمة ؛ فلقد قال شكسبير :

لكم شهدت صباحا رائعا
يرمق قنن الجمال بعين ملكية نافذة

وفى هذا البيت استخدم الشاعر رمز العين المصرى القديم . ولكننا نعترف بأن سلطان الشمس فى المناطق الحارة لم يكن معقولاً او نافعا على الدوام ، ذلك لأن حرارة الشمس كثيرا ما اصابت الحياة والاحياء بالتلف. ودلت عند الانسان القديم على الغضب والتخريب دلالتها فى مواقف اخرى على الرضى والخصب ، واصبحت رمزا على النار والخراب ، وعلى المشاعر الانسانية الملتهبة كسورة الغضب . واقترنت العين بثعبان الكوبرا وما ينفثه من سم زعاف . وفى الرسوم القديمة ظاهرة التعقيد فى الرمز الاسطورى ، فنحن نشاهد صورة ثعبان الكوبرا فى مقدمة بعض هذه الرسوم فوق تاج الملك ، تعبيراً عن حمايته . وهكذا نستطيع ان نستخلص الدلالات المختلفة للعين فى الميثولوجيا المصرية وكانها معادلة رياضية :

العين = اللهب = الهة الدمار = ثعبان الكوبرا = التاج .

وتذهب الاسطورة المصرية القديمة الى ان عين الاله الاكبر هى الهة الكون العظمى . وتسترسل الاسطورة فتحكى انها انطلقت فى المياه الكونية الاولى ، استجابة لأمر الاله الاكبر ،

لاحضار ولديه **شو وتفنوت** . وعندما عادت وجدت ان عينا اخرى حلت محلها فى وجه الاله الاكبر . وهذا يفسر غضبها ، الذى يجسم بدوره نقطة التحول فى الكون ، ذلك لان العين لا يمكن ان يسكن روعها تماما . وحولها الاله الى كوبرا ، تعمل على حمايته وطرد اعدائه ، وتلتف حول جبينه . وللشمس تبعا لذلك دلالتان ، فهى ترمز الى البيت الملكى وماله من جاه وسلطان ، وترمز فى الوقت نفسه الى الشمس المنيرة الحارقة (٢١) .

وطلب النفع او دفع الضرر بالشعائر والطقوس الموجهة الى الشمس يستدعى عند المتخصصين فى الفولكلور ، ممارسات متعددة فى اكثر بقاع الدنيا ، تتعلق بالعين الانسانية ، وتدل بوضوح على علاقة الفولكلور بالميثولوجيا . ولقد مر بنا ما فى رمز الشمس من سلطان غضوب او ثار . وهكذا العين فى اكثر البيئات الثقافية البدوية والمتحضرة تتجاوز الهداية الى تاثيرات خفية ضارة . وعلى راس هذه الممارسات ما يتصل منها بـ **« عين الحسود »** .

والاعتقاد فى « عين الحسود » واثارها منتشر فى العالم باسره وهو من اقدم الاعتقادات فى تاريخ الانسان . ولقد مر بنا اقتران العين بالشمس والقمر فى الفكر الاسطورى . ولكننا ، استكمالا لعناصر البحث فى علاقة الميثولوجيا بالفولكلور ، نعرض لبعض الممارسات الخاصة بالحسد عن طريق العين ، وما تنطوى عليه من رموز ودلالات . ومما يرجع ما سبق ان ذكرناه من استحداث اسطورة ثانوية جديدة الى جانب نظام اسطورى سابق ، ما نلاحظه من ان بعض الظواهر ، التى تبدو اجنبية او غريبة او شاذة فى عين انسان من الناس ، تدفع بالمجتمع الى استحداث اسطورة ، تفسر هذه الظواهر ، وترتكز فى الوقت نفسه على شعائر ، مهما بدت جزئية ، الا انها تعمل على تحقيق تلك الاسطورة الثانوية . وقد يبدو ارتباط هذه الحلقة الميثولوجية الجديدة بالحلقات السابقة عليها غير موجود ، ذلك لانه فى واقع امره قد استخفى على الملاحظة ، لتباعد الحلقة الجديدة عما سبقها . من ذلك محاولة المجتمعات البدائية والشعبية تفسير العيون الزرقاء او التى تميل الى الاصفرار فى البيئات ، التى تغلب على اهلها العيون السوداء ، وكذلك العكس ، الى جانب ظهور انسانين فى عين واحدة احيانا ، او ظهور ما يشبه صورة الحصان او غيره من الكائنات فى احدى العيون ، او وجود عيب خلقى او مرضى فى عين انسان ... كل هذه الظواهر تدفع الى تفسير واحد ، هو ان العين الأجنبية او الغريبة لها طاقة غير طاقة الابصار ، وهى تعمل على الاضرار بمن تنظر او تتجه اليه . والمعنى المباشر المستخلص من هذه العقائد الثانوية ان النظام الاسطورى القديم ، الذى قرن التغيرات الكونية والطبيعية بعين الانسان او الحيوان ، هو الاصل لهذه الاعتقادات فى العين الشريرة أو عين الحسود . وهو يرتبط فى الوقت ذاته بحماية المجتمع من الاجانب الطارئين عليه بالاضافة الى حماية الناس والاموال من الآفات والامراض .. وهذه العين كالجرم السماوى ، يصيب من ينعكس عليه عن عمد أو غير عمد . وتأثير عين الحسود لا حد له ، وهو كالنار تقضى على الحياة ، وتتلف المحاصيل ، وتقتل الماشية ، وتفرق بين الاباء والأبناء والاقارب والازواج . واول من يتعرض لتاثير عين الحسود هم الاطفال ، وكما ان المجتمع يعمل على حمايتهم بتغيير اسمائهم ، بصيغ غامضة او محقرة ، واستبدال ازيائهم بما يحولهم عن جنسهم الى جنس آخر ، فانه ينزع الى وقايتهم من عين الحسود ، بالاحجبة والتمائم والادعية . واذا اصيبوا يلجأ الاهلون الى ممارسات سحرية تدفع عنهم ما تصوروه من اذى .

(٢١) R. T. Rundle Clark, Myth and symbol in Ancient Egypt, London 1959, PP. 219-221.

ويسجل الاستاذ **احمد امين** في قاموسه عن العادات والتقاليد والتعابير المصرية شيوع الاعتقاد في عين الحسود وهو يقول :

« يعتقد المصريون كثيرا في الحسد ، وخلاصة هذه العقيدة ان بعض الناس عنده خاصية في عينه ، اذا نظر الى شيء اماته او اتلفه . ومن غريب الامر ان رجلا عظيما كابن خلدون يحكي مثل هذا ، ويقول انه شاهد بعض الناس اذا نظر الى خروف او نعجة نظرة خاصة اماتها ، ثم اذا شرحت وجد قلبها قد تحتت . وقال انه راى في بلاد المغرب جماعة من هذا القبيل يسمون « البعاجين » .

« ويعتقد المصريون ان الحسد يكون على اتمه اذا نظر الحاسد ، وشفع نظرته بالشهيق . وكان من الشائع عند النساء انه اذا نظر رجل تلك النظرة أسرعت المراة ، وقالت « وراك تعبان او عقربة او نار » فيلتفت وراءه لينظر اليه ، وبذلك يذهب سحر عينه . ويداوون ذلك بان ياخذوا قطعة من طرف ثوب الحاسد ، ويبخرون بها المحسود ، سواء كان انسانا أو حيوانا أو اي شيء آخر ... ويزعمون ان الحجاب يمنع العين ، ولهم في ذلك طرق ، منها وضع قليل من الملح الجريش في كيس ، يعلق في عنق الاطفال ، وكذلك ناب الذئب او ناب الضبع او راس هدهد عليه ريش ، توضع في قطعة من السختيان الأحمر وتخاط ، واحيانا يداوون الحسد بالرقى ...

« واحيانا تاتي بعض العجائز فتوقد نارا ، وترمي فيها شيئا من « الشب » وتذكر اسماء الذين يظن انهم الحسدة ، وتاخذ دبوسا او ابرة فتضعه في عين الصورة التي تحول اليها الشب وتقول : فقا الله عينها . وقد تاخذ قطعة من الورق وتشك فيها الدبوس مرات متعددة في كل مرة تقول : « من عين فلانة ، ومن عين فلانة ، ثم يبخر المحسود بهذه الورقة مع الملح ... »(٢٢)

وجدير بالانتباه ان امثال هذه الممارسات تستخدم الرموز الدالة على النار والثعبان والعقرب ، وكذلك الذئب والضبع والهدهد ، وهي جميعا رموز من اصول ميثولوجية مختلفة . وايا كان المنهج السحري الذي يلجأ اليه المجتمع في دفع عين الحسود ، أو اتقاء شرها او آثارها ، فان الاصول الميثولوجية لهذه الرموز تبدو في شيء من الوضوح . واذا تجاوزنا مصر والعالم العربي ، فاننا نواجه الظاهرة نفسها في رموزها وطقوسها . فالمجتمعات الاوروبية تستخدم التمائم والتعاويذ ، وتتوسل ببعض الحركات والاشارات ، وقد تحصن المرضين للحسد ، وبخاصة الأطفال ، بنماذج صغيرة من الضفادع وغيرها من المخلوقات المنفرة لروح الشر . ومن الشائع في معظم الربوع في العالم ان الكثير من اشكال الزينة وادواتها ، سواء أكان ذلك مما يصحب الزي او يعلق على الجدران والاشياء والحيوانات ، لا يقصد الى التجميل بقدر ما يقصد الى اتقاء عين الحسود . ويذهب بعض الفولكلوريين الى ان النقاب الذي تضعه العروس على وجهها ليلة الزفاف كان الاصل فيه الوقاية من العين الشريرة ، لأن العروس السعيدة هدف لعيون الحاسدين . ومثل هذه الممارسات أو الاساطير الثانوية كانت الباعث على ظهور العدد العديد من الرموز الفنية ومن اساليب التجميل ومن الدلالات ، التي تتجاوز العبارة والصورة والحركة الى ما كان قد صاحبها قديما من مشاعر وتاملات . ولنتجه الى نظام اسطوري بعيد عن بلاد الحضارة القديمة ، ولنتوقف في جزيرة ايرلندة ، ولننتخب اسطورة **بالور** Balor ،

(٢٢) احمد امين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٥٣ ، ص ١٦٦ ـ ١٦٨ .

التى كانت ترتبط بالشمس ارتباطها بفصل الربيع . وتحكى هذه الاسطورة ان ملكاً من الفوموريين العمالقة كان ذا عين واحدة ، يصرع بها كل من تقع عليه . وكانت هذه العين الواحدة مغلقة ابداً ، لاتنفتح الا فى ساحة القتال . وكان لهذا الملك اربعة من الاتباع موكلون برفع جفن هذه العين المروعة ، مستعينين فى ذلك بمقبض يمررونه من خلال حافة العين . ولقد حصل على هذه العين وهو طفل ، يختلس النظر الى احد كهان ابيه ، وهو عاكف على اعداد التعاويذ والطلسمات ، فدخل الدخان فى عينه وسممها ، حتى اصبحت تقضى على كل من تنظر اليه . وتستطرد الاسطورة فتحكى ان **بالور** كان احد قادة الفوموريين فى معركة **ماج تيورد** Mag Tured . وفى يوم المعركة التقى بحفيده **لوج** Lug ، فصرخ فى رجاله الاربعة ان افتحوا عينى . وما كادوا يرفعون جفنه ، حتى قذف **لوج** من مقلاعه حجرا مسددا ، اصاب العين القاتلة واقتلعها ، ونفذ بها من خلف راس **بالور** . ويقال انها قتلت فى خروجها عددا من رجال صاحبها . والملاحظ ان هذا البطل الاسطورى احد الاجداد ، الذين صورتهم المجموعات الميثولوجية الكبيرة ، والذين كتب عليهم ان يلاقوا حتفهم على ايدى احفادهم . ومن الطريف ان كل واحد من هؤلاء يعرف من النبوءات انه سيلقى مصيره على يد واحد من احفاده . وتتركز احداث كثيرة فى تلك الاساطير حول اطباق الحفيد على غريمه المنشود ، ونجاته منه ، ليلقى الجد مصيره المحتوم ، بعد صراع يقصر او يطول .. وتؤكد هذه الاسطورة اعتقاد الشعوب الكلتية فى عين الحسود . ومع انها محور هذه الاسطورة ، الا انها تدخل فى كيان اسطورى اكثر تعقيدا ، يمزج المظاهر الطبيعية والكونية بتفسيرات خاصة بنظام الحكم وبعض الممارسات الشعبية (٢٢) . قارن بين ما فى هذه الاسطورة من تفسير للشمس والربيع وللصراع المتكرر بين الفصول ، وبين الاعتقاد فى السحر والقوى الخفية ، التي يمكن ان تتركز فى العين .

ولم يعد هناك خلاف حول نشأة الفن الدرامى عن الشعائر والطقوس ، التى تقوم بها الاسطورة . وهذا الفن الدرامى يستوعب الكلمة والحركة والاشارة والمادة المشكلة . والشواهد التى جمعها الرحالة من استراليا وغيرها من الجزر القريبة تؤكد هذه الحقيقة ، وهى تتصل بتفسير الظواهر الطبيعية ، كما تتصل بدورة الحياة الانسانية ، وتحاكى استقبال المولود ولقاء العروسين ووداع المتوفى ، وتمارس فى مناسبات اخرى مثل الخروج للصيد او الفرس او الحصاد او الاحتفال باختلاف الفصول . ويلاحظ ان الاغانى الطقوسية قد صيغت لكى تلائم الطقوس المتعلقة بها ، وفيها دائما عناصر درامية ، تضيف ابعاداً جديدة الى الطقوس . وهذه الاغاني ، وان اختلفت بعض الشيء عن التعاويذ والرقى والادعية ، الا انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركات معقدة ، لولاها لبدت شيئاً غامضة لا معنى لها . والذين يؤدونها يمثلون ادوارا درامية ، تشخص او تجسم الطواطم ، التي ترمز الى اصولهم ، او الى اسلافهم الاسطوريين ، او الى كائنات خارقة لها علاقة اسطورية بوجودهم . وفى اغاني الاستراليين الاصليين مشاهد من حيوانات طوطمية ، تجسد كائنات عليا . ومن السهل ان يتصور المرء مرحلة، تتطور فيها هذه الشعائر ، حتى تصبح اقرب ما تكون الى الاشكال الدرامية الاولى التى انبعثت من الاحتفال بالاله ديونيزوس ، الذى اتخذه مؤرخو الاداب اليونانية معلماً على نشأة الدراما

(٢٢) Standard Dictionary of Folklore, Op.Cit., P. 112.

بمفهومها الفنى . ولم يكن ذلك وقفا على الاغريق وحدهم ، ولكنه ينسحب على تطور الفنون الزمنية والتشكيلية فى بلاد الحضارة كلها تقريبا . والذين يفيدون من نتائج على الاساطير ومن الظواهر الفولكلورية ، يصححون اخطاء شائعة تقسم المجتمعات البشرية الى جماعات ، تنزع الى التجريد ، واخرى تنزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل . والواقع ان مصدر التعبير الفنى فى جميع البيئات الثقافية الاولى واحد او متشابه ، وان الناس يحققون وجودهم بالكلمة والصورة والحركة والكتلة على السواء .. والشعائر والطقوس ، مهما تفاوتت من حيث البساطة والتعقيد ، هى التى تطورت عنها الآداب والفنون الرسمية والشعبية جميعا .

ولقد اوجدت الرموز الاسطورية المشاعر والافكار ، التى تثيرها وتحيط بها فى البيئات الثقافية المختلفة . وانتخب الانسان رموزه من الظواهر الكونية ومن الأحياء والجمادات حوله . واصبح له معجم ، يستوعب تجسيمه وتشخيصه وتمثيله للظواهر والتغيرات ، ويستوعب هذا المعجم الاجرام والحيوانات والنباتات وسائر العناصر الطبيعية ، الى جانب الانسان . وقد تختلف الدلالات والمعانى ، بل والمشاعر المصاحبة لها ، باختلاف الاقوام والعصور ، مثلها فى ذلك مثل الكلمات التى تدل عليها . والمتذوق للفنون التشكيلية ـ على سبيل المثال ـ لا يستحضر الدلالة المباشرة للعمل الفنى ، المصور او المجسم لظواهر وكائنات منظورة ، ولكنه يحاول ان يستشف ابعادا اعمق فى دلالات رمزية ، محدثة او قديمة ، لها مسحة اسطورية . ويحاول ايضا أن يستقبل المشاعر والاحاسيس ، التى تصاحب الوحدات التى يتألف منها الاثر الفنى التشكيلى ، فالزهرة لا تدل على صورتها المرئية فحسب ، ولكنها تدل على ما ترمز اليه ، وما تقترن به من مواقف شعورية . والأسد والصقر والثعبان لا تحكى هذه الأنواع من الكائنات الحية ، ولكنها تحكى فى المقام الأول دلالات ، لها ابعاد اسطورية واجواء نفسية . وربما اشتقت الدلالات من الصفات المباشرة للأحياء والكائنات ، التى يصورها الفن التشكيلى ، فقد يدل الكلب على الأمانة والذئب على الخيانة . وقد تدل البقرة على الحياة والخصب والجمل على الصبر . وربما اختلفت الدلالات بين الأقوام والعصور ، لأسباب تتعلق بالبيئة المادية او المضمون الثقافى لمجتمع يعيش فى وطن محدد ومرحلة معينة من مراحل التطور الانسانى ، ولكن الممارسات والمعتقدات الثانوية والتقاليد والتعابير الشعبية كثيراً ما تفسر ما وراء الدلالة القريبة والمعنى المباشر لهذا الرمز أو ذاك ، من الرموز الفنية المتوسلة بالخط واللون والكتلة . والأسد يدل فى ذاته عند الانسان ، وفى صوره وتماثيله ، على صفات انتشرت عنه فى العالم بأسره ، ومن اليسير أن ترد الى أصولها الاسطورية . ومن اليسير أيضاً أن نجدها فى المعتقدات الشعبية ، وايسر من هذا او ذاك أن نتتبعها فى الفنون التشكيلية الرسمية والشعبية ... « الأسد » ملك الوحوش عبارة عادية مألوفة ، لا نكاد نتوقف عندها ، ولكنها المرة تصور أسطورى قديم ، ربما اشتق وجوده من مظهر الأسد ومن بعض صفاته ، وارتبط فى الوقت نفسه بالملوك من بنى الانسان ، فاصبح يرادفهم ، ويرمز اليهم فى التاريخ القديم والوسيط ، بل والحديث أيضاً . ومن الكلم المأثوران « الأسد » لا يهاجم اميرا اصيلا ، وكانه من بنى عمومته . اما **اللبوءة** فكانت رمزا للامومة واقترنت بالالهة الام فى كثير من المعتقدات القديمة ، وكانت تصطحب فى مواكب **ارتميس** عند اليونان الاقدمين . وظهرت السباع واللبوءات فى الايقونات الايجية القديمة ، وهى تصور أصدقاء الآلهة القديمة وحراسها . ومما تجدر الاشارة اليه فى تاريخ الفنون التشكيلية ان تماثيل

السباع كانت تحرس ابواب مقابر المصريين القدماء وقصورهم وأبواب المعابد الآشورية . وكانت السباع ايضاً ترمز للاله البابلي **«نرجال»** باعتباره شمس الصيف القائظ . وكانت الالهة المصرية **« سخمت »** تبدو في هيئة كائن له رأس لبوءة ، كما اقترن الأسد بالالهين المصريين **« رع وهورس »** . وفي الهند يرمز الأسد للشجاعة والنبل والوفاء ، ويبشر بالحظ السعيد عند البوذيين ، وله شأن كبير في الطقوس الخاصة بعيد رأس السنة عند الصينيين . ويقوم الناس برقصة الأسد أمام البيوت في عيد رأس السنة . أما في افريقيا فالأسد يعد من الحيوانات المألوفة التي يراها الناس كل يوم . وهو يعد عند الافريقيين تجسيداً لأسلافهم أوكائناً خارقاً ، أو سيداً لا بد من العمل على ارضائه .

وتعد الحمامة عند أكثر الشعوب رمزاً للوداعة والسلام والأمن ، ويحرم صيدها في بعض البيئات وبعض المواسم . وقد اقترنت بتواصل الناس ، عبر المكان وعبر الزمان ، عن طريق المراسلة الظاهرة والخفية . واذا صرفنا النظر عن الدلالات الثانوية لهذا الكائن الحي الوديع ، وعن تطويع أجناس من فصيلته للمراسلة ، فاننا لا نستطيع ان نتجاوز عن بعض الفنون المجسمة للحمامة ، ناهيك بادوارها المختلفة في الآداب الرسمية والشعبية . وهناك رقصة تعرف عند بعض القبائل الهندية في أمريكا باسم « رقصة الحمامة » وفيها يمثل احد الرجال طائر الصقر ، الذي ينقض على الجمع الممثل للحمامات الوديعة ويختطف احداها . وتشبه الكثير من الرقصات الجماعية الشعبية التي تعبر عن تفوق الرجال وامتيازهم بالقوة وحقهم في انتخاب شريكتهم ، عن طريق الاختطاف او السبي ، وهو تقليد يجسم مرحلة سابقة من مراحل التطور الاجتماعي .

ونحن في هذا المقام لا نستطيع ان نتقبل نظرية الميثولوجيا الشمسية او القمرية ، والأحكام التي انتهى اليها رواد المدرسة الانثروبولوجية والمدرسة النفسية في بحث ضروب الأساطير والسحر . ويكفينا ان نتذكر بمناسبة تحديد مدى العلاقة بين الميثولوجيا والفولكلور ، ان الطقوس الاسطورية والممارسات السحرية لم تكن تقصد فقط الى تحقيق نفع او دفع ضرر ، وانما استهدفت غاية اخرى ، تتعلق بالطاقة الروحية للانسان . وليس من المعقول ان نحكم على أولئك الذين شادوا دعائم الحضارات في العصور القديمة بأنهم كانوا يجنحون الى تحقيق رغباتهم بمراسيم وطقوس وممارسات ، لا علاقة لها بالتحقيق الارادي للعمل المنشود ... ليس من المعقول ان نتصور ان رقصة الحرب او الصيد او الحصاد كانت تنوب عن الانسان البدائي او القديم بالانتصار على عدوه ، او بالحصول على الغنيمة من صيده ، أو جمع الثمار الوفير من حقله . واذا كان ذلك الانسان قد اعتقد في قوى غيبية ، تعينه على تحقيق رغبته بصورة أو أخرى ، فان ذلك لم يحل بينه وبين العمل الايجابي على تحقيق هذه الرغبة بملاقاة العدو والخروج للصيد والاقبال على جمع الثمار . واسلمت هذه المرحلة من مراحل الفكر والسلوك الى مرحلة اخرى اتضحت فيها ، عند أولئك الذين اخذوا بأسباب الحضارة ، العلاقة الوثيقة والمباشرة بين العلة والمعلول ، وايقنوا ان ارادة الانسان هي التي تحقق رغباته ، مستعيناً في ذلك بطاقته الروحية وعقيدته الدينية وما دمنا قد آثرنا منذ البداية ان نحتكم الى الوظيفة في الكشف عن الاشكال والمضامين الثقافية ، فان الواجب يقتضينا أن نواجه المراسيم والطقوس والممارسات ، التي اثمرت الفنون على اختلاف وسائلها وانواعها ، وحسبنا ان نلاحظ الوظيفة النفسية للحركات والاشارات والكلمات والصور والتماثيل وما اليها من آثار فنية ، ارتبطت او اقتربت من الأساطير وضروب السحر ...

ومن الواضح ان احدى الغايات الاساسية ، التي تستهدفها الشعائر والطقوس والممارسات ،

هى اثارة الانفعال . فاستعمال خوار البقر فى افتتاح الحقول عند الاستراليين الاصليين يقصد به استثارة انفعال معين فى أبناء المجتمع ،المعتقدين فى تأثيره ، أو فى غيرهم ممن يتفق وجودهم فى تلك الحقول . والقبيلة التى تقوم برقص حربى قبل التوجه لقتال جيرانها ، انما تستثير الحوافز على القتال ، او تشد العزائم عليه . والمحاربون يرقصون لنقل الشعور بالعزة، فالمراسيم المتعددة التي يقوم بها بعض الفلاحين فى بيئات الاستقرار الزراعي انما تشحذ عواطف هذه الجماعة نحو حيواناتها ونباتها ومياهها .

ولكننا يجب أن نلاحظ أن الطقوس والممارسات لا تفرغ شحنة هذه الانفعالات ، لأن الصالح العام للجماعة يتطلب الابقاء عليها وتقويتها والانتفاع بها ، وهى لذلك تتركز وتتبلور ، ثم تتحول الى عوامل مؤثرة فى الحياة موجهة لها ، ونحن نرى أن هذه الاستثارة ، سواء وجهت الى القائمين بها أو الى غيرهم ، أو كان المقصود بها نافعا لهم أو ضارا بعدوهم ، فهى أحدى الغايات الاساسية، التى تستهدفها الطقوس والممارسات.

وكل من له فراسة نفسية يقدر اثر الانفعال فى نجاح اعمالنا او اخفاقها ، وفى علاج الامراض واتقائها . ومن ثم فاننا نستطيع أن نتوسع فى هذه النظرة ، ولا نجعلها مقصورة على المجتمعات البدائية والقديمة ، وان نسجل ، دون تحفظ كبير ، انها تنسحب على كثير من الجهود ، التي يقوم بها الناس فى حياتهم اليومية ، عندما يريدون حافزا نفسيا ، يدفعهم الى التوفيق فى جهد فردى أو جماعى .. مثال ذلك اعتقاد المرء بانه لا بد من القيام بممارسات معينة ، قبل الاقدام على عمل له قيمته فى حياته ، وهو يشبه فى ذلك اقدام الانسان البدائى على اداء رقصة الحرب ، قبل منازلة اعدائه ، وان الفلاح فى بعض البيئات يقوم ببعض الطقوس ، قبل ان يحمل فاسه ، ويذهب الى الحقل او الغابة ، ولكن الاقتناع باداء هذه الطقوس لا يعنى ان العدو سيهزم بمجرد الرقص ، او ان الاستنبات او الاحتطاب يتم بتلك الممارسات وحدها . والمقصود من ضروب النشاط هذه ان الرغبة تحتاج لتحقيقها الى طاقة روحية ، تشحذ الهمة على الاقدام ، الى جانب العمل الايجابي المحقق للرغبة . وادى هذا التوسع فى النظر الى الثقافات البدائية أن يصحح الكثيرون من الانثروبولوجيين والنفسيين النتائج ،التى انتهى اليها الدارسون فى القرن الماضى واوائل هذا القرن . ولم تعد الموازنة بين الفكر البدائي وبين المرحلة العقلية للطفولة تصلح وحدها لتفسير المعتقدات والطقوس ، التي تحققها عند الجماعات البدائية ، بل عند بعض الطبقات فى المجتمعات المعاصرة . ولم تعد كذلك الموازنة التى عقدها بعض الباحثين بين بقايا الطقوس الاسطورية القديمة والممارسات السحرية وبين الأمراض العصبية والنفسية تصلح أساسا لتفسير تلك الجهود . وانضم الى المتخصصين فى الدراسات الاجتماعية والنفسية فريق ، وقف حياته على محاولة الكشف عن البواعث الحقيقة للانسان على التعبير الفنى. وظهرت تبعا لذلك فروع تكاد تستقل براسها من العلوم الانسانية ، وتعنى بالفنون على اختلاف وسائلها .. ظهر علم النفس الفنى ... وظهر علم الاجتماع الفنى ... وتكاملت الدراسات الانسانية ، فتهيا لها من النفاذ الى الحقائق ما لم يتهيأ للفلاسفة والرواد ، الذين مهدوا لتاصيل مناهج العلوم الانسانية .

وهناك سؤال آخر ، لا بد من محاولة الاجابة عليه هنا ايضا ، وهذا السؤال هو : اذا كانت العلاقة بين الميثولوجيا والفنون بصفة عامة قد اتضحت ، فكيف نجد العلاقة بين الفولكلور وبين التعابير الفنية ؟ .. ان الاجابة على هذا السؤال لن تؤكد العلاقة الحميمة بين الابداع الفنى من جهة ، وبين المأثور الشعبى من جهة اخرى فحسب ، ولكنها ستكشف عن الاساس الذى يستطيع به الباحث ان يميز بين فنون جميلة او رفيعة أو رسمية ، وبين فنون شعبية .

وهنا نعود الى الوظيفة من جديد ، ذلك لانها هي التي تميط اللثام عن التحول من الشكل الاسطوري البسيط او المعقد الى مادة فولكلورية ، وقد سبق ان اوضحنا ان الاسطورة ، اذا غلبت على امرها لسبب او آخر ، فانها لا تنعدم وانما يصيبها التحوير ، استجابة لتغيرات ثقافية او اجتماعية ، وتتالى مؤلفة وحدات جديدة ، تبدو في شكل العقائد الثانوية والمراسيم والاعراف الاجتماعية والتعابير الفنية والادبية ، فالفنون ، في اصلها وفي الاجناس ، التي انشعبت اليها ، ذات عروق اسطورية كما انها في الكثير من انماطها واشكالها ومضامينها تدخل في مجال الفولكلور .

ولا صعوبة هناك في ملاحظة الفرق بين ما اصطلحت الحياة على تسميته بالفن الرفيع او الرسمي ، وبين ما درجت على معرفته بالفن الشعبي ، وذلك لان التعابير الشعبية انما تصدر عن الجماعة وللجماعة . وليس معنى ذلك ان ابداعها دائما تسهم الجماعة فيه دفعة واحدة ، ولكن المعنى انه تقليدي ، ويكاد يكون عفويا ، وانه لا يكاد يعرف الخصوصية الفردية ، كما ان الحاجز بين الابداع وبين التلقي يكاد يكون معدوما . والابداع الفني المحقق لشخصية الفرد لا يسير في خط مواز للتعابير المحققة لشخصية الجماعة ، فهما كثيرا ما يلتقيان ، وكثيرا ما يسيران فيما يشبه المجرى الواحد ، وهما دائما يتبادلان الانواع والاشكال والمضامين والوحدات . والشواهد على ذلك اكثر من ان تحصى في تاريخ الفنون او تراجم الفنانين ، ناهيك بما يلجأ اليه اصحاب القرائح المبدعة بهذه الوسيلة او تلك من وسائل الفن ، الى التعابير الشعبية باعتبارها محصلة التقاليد الفنية من جهة ، ومورد الاستلهام العبقري من جهة اخرى .

• • •

الملحمة الشعبية

والآداب الشعبية ، باعتبارها حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، **لها وشائج متعددة بالاساطير** • ومن الصعب ان نفرق بين نوع من هذه الآداب ، يتسم بالاسترسال او الطول ، ويتوسل بالشعر ، وبين نوع آخر يميل الى الايجاز ، حتى ينحصر او يكاد في عبارة واحدة ، ويتوسل بالنثر ، ، ذلك لان « **الشعبية** » وصلت بين الانواع والاجناس . . . بين المضامين والوظائف ومن الممكن ان نجد مثلا شعبيا قد انقطع من نشيد طويل او ملحمة ضخمة . ومن اليسير كذلك ان نرد لغزا او احجية الى سيرة بطل ، يستغرق انشادها الايام والليالي . واوضح من هذا وذلك ان نشير الى ان البطل الاسطوري ، الذي يحكى ، او كان يحكى ، فعال اله او ابن اله او شبه اله ، قد مهد الطريق لبطل انساني ، مهما اضيفت اليه من خوارق . وهذه النقلة بين الكائن الاسطوري والبطل الملحمي الانساني تؤكد بدورها التواصل بين الميثولوجيا والفولكلور ، وتعين في كثير من الاحيان على توضيح التطور ، من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية اخرى ، في تاريخ الثقافة البشرية . وان تشخيص الصفات الانسانية على المعبودات القديمة هو الذي ساعد على ان يرفع الانسان البدائي او القديم الاجداد والملوك الى مقام الآلهة ، اي انه اسبغ على شخصيات انسانية ، كان لها وجود واقعي ، صفات خارقة ، تجعلهم يتجاوزون الطاقة الانسانية الى القدرات الخارقة . هناك اذن حلقة اتصال بين تشخيص الآلهة او تأليه الناس في هذه المرحلة او تلك من مراحل الفكر ، مما يلقي الضوء على افساح المجال للبطل الملحمي الانساني ، بعد ان غلبت الآلهة على جميع القدرات والمصائر . . . ومن الطبيعي ان تكون له بعض الصفات الخارقة ، التي تتجاوز الممكن والمعقول ، ومن الطبيعي ان يستعين هذا البطل ، او ان تعينه الآلهة وغيرها من القوى الغيبية ، التي تتجاوز الطاقة المألوفة والطبيعية . ومن اجل

هذا كله يعد الأدب الملحمي في منزلة بين منزلتين .. بين عالم الميثولوجيا وبين عالم الفولكلور ، ويعد أيضا النوع الاهم والاكبر نسبيا ، بين انواع الأدب الشعبي . ومهما جهد الباحث في تقسيم المواد الفولكلورية الى فنون والى آداب ، فانه يجد صعوبة كبيرة في وضع الخطوط الفاصلة بين الحلقات المختلفة ، فالأدب الشعبي ، الذي نحن بصدده الآن ، لا يستغنى عن وسائل التعبير الاخرى من فنون زمنية وتشكيلية .

وقبل أن نسترسل في الحديث عن المقومات الاساسية للبطل الملحمي ، نرى لزاما علينا ان نسجل ما كان قد شاع في اوساطنا العلمية عن افتقار الأدب العربي الى الملحمة ، مرددين اقوال بعض الفلاسفة ، الذين تأثروا الفكرات العنصرية التي راجت في القرن الماضي ، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفرنسي **ارنست رينان** (١٨٢٣ ــ ١٨٩٢) Ernest Renan ، الذي ذهب الى ان العقلية العربية تنزع بفطرتها الى التجريد ، وتعجز عن التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وان الأدب العربي ، نتيجة لهذه النظرة ، لم يعرف الاسطورة ، ولم يبدع القصة والدراما . واذا وجد شيء منها في بيئة او جيل فهي دخيلة او مقتبسة . ولم يعد هذا القول في حاجة الى تفنيد ، لأن الدراسات الموضوعية قد اثبتت خطأه وتأثره ، عن غير وعي ، بالعنصرية التي حكمت على الجماعات الانسانية بالتفاوت ، تبعا للارومة او العنصر . والمجتمعات العربية ، كغيرها من الجماعات الانسانية ، مرت بالفكر الاسطوري بدعاماتيه ، اللتين استهدفتا التفسير وتقوية الروح المعنوي . وما اكثر الروايات والنصوص التي حفظت المعتقدات والطقوس الجاهلية (٢٤) .

والاعتماد على الدراسة الموضوعية وحدها ، وطرح العواطف جانبا ، قد اثبت وجود الملحمة العربية ، وهي وان تأخرت في الظهور عن ملاحم شعوب اخرى في الشرقين الأوسط والأدنى ، فذلك لأسباب تتصل بالتطور الثقافي . ولم يكن العرب بدعا بين الشعوب الانسانية ، فقد مروا بطور ، نزع الفكر فيه الى التجسيم والتشخيص وعرفوا من الطقوس المتوسلة بالتمثيل . وبرز البطل الملحمي في اكثر من بيئة من بيئات العرب ، وفي اكثر من مرحلة من مراحل تاريخهم . ومن المفيد ان نميز منذ اللحظة الاولى بين ضربين من الملاحم ، كما يقرر مؤرخو الآداب ونقادها . فهناك **الملحمة الشعبية** Folk Epic ، التي ينسب تأليفها الى الجماعة اكثر مما ينسب الى فرد بعينه . وهناك **الملحمة الفنية** Art Epic او الادبية ، وهي التي تنسب الى مؤلف معروف . والضرب الأخير يحاكي الأول ، وتبدو فيه ملامح شخصية الأديب الذي ابدعها . اما الضرب الأول فتقليدي ، ويقتطع من التاريخ ، وان جنح في عالم الخيال . والشخصية التي اشتهرت بتأليف احدى ملاحمه غامضة ، لا يستطيع تاريخ الأدب او الحضارة ان يميز لها واقعا محددا .

ودارسو الأدب المقارن يمثلون للضرب الأول بأشهر ملحمة وهي الياذة هوميروس ، ويستشهدون على الضرب الثاني بانيادة فرجيل .

وايا كانت التعريفات التي ينتهي اليها دارسو الأدب ، فان هذا الجنس الأدبي كان قد اختفى من عالم الابداع في اكثر بلاد العالم ، ولكنه مستمر عند الشعوب ، التي يقوى فيها الشعور الوطني او القومي ، ويبعث استجابة لما بدات تحسه الجماعات المتحضرة من وجوب التحام الأدب بالجماهير ، وهو الالتحام الذي يعتصم بتصور جديد للبطل الملحمي ، والذي يتوسع في تصويره ، ويقرن القصيدة القصصية الطويلة ببعض مقومات الأدب الدرامي ، من حوار وحركة ونشيد جمعي .

---

(٢٤) محمود سليم الحوت : في طريق الميثولوجيا عند العرب ، انظر المقدمة ، ص ١٤ ــ ٧١ .

ولقد تصور المتخصصون فى الآداب المقارنة ان البطل الملحمى ربما كان ، من الناحيتين التاريخية والفنية ، هو المعبر من الشخصية الاسطورية الى الشخصية المحورية فى الدراما بمفهومها الكامل . والراجح انهم اعتمدوا فى هذا التصور على السياق المتتابع فى شىء من الضبط لمراحل الادب اليونانى القديم ، يضاف الى ذلك ما لاحظوه من اعتماد شعراء الملاحم والدراما على اساطير ، وجدت قبل عصورهم . وقلما يوازنون بين منهج الاسطورة فى التشخيص ومنهج الملحمة ، ذلك لانهم انصرفوا الى عقد الموازنة بين البطل الملحمى والبطل الدرامى بصفة عامة ، والتراجيدى بصفة خاصة ، اما نحن فنستطيع ان نقيم الموازنة بين الكائن الرئيسى فى الوقائع والاحداث فى كل من الاسطورة والملحمة ... ان هذا الكائن فى عالم الاساطير هو احد الآلهة ، أو اشباههم . اما فى الملحمة فهو كائن انسانى ، ترفعه الجماعة الى مصاف الآلهة ، او الى مستوى يقرب من مستواهم .. ان البطل الاسطورى فى وقائعه ومجالات صراعه هو القدر ، وفى النزاع يشخص قوة قدرية تنازع قوة تماثلها ، ولكن البطل الملحمي انسان يعاونه القدر ، وقد كتب النصر له ، والوقائع الكثيرة التي يخوضها ، مهما كان فيها من انتصارات وهزائم ، ستنتهى آخر الامر الى فوز حاسم ، ومع ذلك فالسياق يستمر ، حتى ينتهى البطل بالخاتمة التى تواجهها الكائنات الحية جميعا . وعلى هذا الاساس يكون البطل الملحمى تطوراً للبطل الاسطورى ، ولكنه يعيش فى المجتمعات التي نجم منها مع آلهة الاساطير . وهذه الآلهة تتوجها الملاحم ، وتعيش فى اساطير مستقلة فى الوقت نفسه فى البيئة الثقافية ، التى ظهرت فيها الملحمة ، او فى بيئات اخرى مرتبطة بها . واذا كان الشعب اليونانى القديم قد سار فى ادبه على مراحل متتابعة ، اعتبرها مؤرخو الادب قاعدة ذهبية يمكن تطبيقها على آداب الشعوب الاخرى ، فان ذلك لا يدل على ان المراحل التالية لمرحلة الاسطورة قد نسخت ما قبلها ، ولكنه يدل على غلبة اتجاه او جنس ادبى ، ونسب العصر اليه . وظلت المجتمعات اليونانية تحقق وجودها بشعائر وطقوس ومراسيم وعادات وتقاليد ، وآداب وفنون ، الى جانب الاتجاهات والاجناس الغالبة ، وبخاصة فى الطبقات العليا ، وفى مراكز الحضارة اليونانية وحولها .

والموازنة بين البطل الملحمي من جانب ، والبطل الدرامى من جانب آخر ، أيسر مؤونة من محاولة الكشف عن مقومات البطل الاسطورى ، بوضعه فى موقف ، يواجه به الشخصيات الملحمية والدرامية ، مع التسليم بأن كل حديث يستشهد بالملحمة اليونانية ، وبخاصة ملحمتى **هوميروس** الالياذة والاوديسا ، انما يعنى ابداعاً شعبيا ، لان هذا النموذج اليونانى الفذ يعد مثالاً على الملحمة الشعبية . وعندما يقارن **ارسطو** بين الملحمة والتراجيديا فهو يعتمد على روائع **هوميروس** . ولقد تتبع احد ادبائنا المعاصرين مقومات البطل فى الاساطير والأدب ، والتفت الى هذه الحقيقة وقرر : « ولا شك ان وجوه الشبه بين الملحمة والتراجيديا أوضح بكثير من وجوه الاختلاف ، فارسطو ، وان كان جل حديثه عن التراجيديا ، يمزج بينها وبين الملحمة فى الاستشهاد حين يتحدث عن « الوحدة الفنية » ومن « التعرف » وعن « انقلاب الاحوال » ، كما يصرح بأن الملحمة تشبه التراجيديا فى انواعها « بسيطة ومعقدة وخلقية وانفعالية » ، كما تشبهها فى اهم عناصرها ، وهى العقدة (أو الخرافة) والخلق (أو الشخصية) ، والفكر والعبارة والخلق تنطبق اولاً وبالذات على شخصية البطل ، ولكن ارسطو يلاحظ ، بجانب الفروق الشكلية بين التراجيديا والملحمة ، فرقاً هاماً فى المضمون ، وهو ان مجال العجائب او الخوارق اوسع فى الملحمة منه فى التراجيديا ." وهذا الفرق هو الذى يجب ان ننتبه ، لنكتشف العنصر غير التراجيدى (اي غير المأساوي) فى البطل الملحمى . وهو يتضح عندما نتأمل شخصيات الآلهة والابطال والعلاقة بينهما فى التراجيديات والملاحم اليونانية .

« فالتراجيديات اليونانية تظهر الآلهة كما تظهر الأبطال ، والملاحم اليونانية تقص عن الآلهة كما تقص عن الأبطال . ولكن الآلهة اليونانيين ، الذين يظهرون على المسرح (كبروميثيوس) في « بروميثيوس مغلولا » لإسكيلوس ، وابولو في السنتيس (ليوربيديس) لا يختلفون في شيء عن البشر ، ولا تنسب لهم أعمال خارقة ، لأن كل الأعمال التي لا يقبلها العقل يجب ان تكون خارج المسرحية نفسها ، كما يقول ارسطو ، فلا يهبط الإله من الآلهة ليحل المشكلات . اما في الالياذة ، مثلا ، فالآلهة يحولون السهام عن طريقها ويلفون ساحة المعركة بالسحب المظلمة ، بل يحملون السلاح هم أنفسهم ، وينزلون الى الحرب لينصروا فريقا على فريق » (٢٥) .

ومن المعايير التي اعتمد عليها المعنيون بالآداب المقارنة البحث عن الذات والموضوع في الأشكال الأدبية ، والكشف عن مدى ارتباطهما او افتراقهما في تلك الاشكال ، ولقد طبقوا ذلك على الملحمة والدراما . وانتهوا او كادوا الى ان الاولى يغلب الموضوع عليها ، والثانية تدور وقائعها واحداثها جميعاً حول ذات البطل ، بيد اننا نعطي انفسنا الحق في تعديل هذا المعيار تعديلا ، يضبطه ويجعله مشتقا من طبيعة الخلق الفني ، اذ الواقع ان **(الموضوعية)** تنسحب على الدراما والملحمة على السواء ، بل انها لتنسحب على الأشكال الأدبية القصصية جميعا . **و «الذاتية»** باعتبارها الشخصية المحورية في هذه الاشكال ، هي التي تستحدث التغير في الوقائع والاحداث والعلاقات . والفرق الأساسي في هذه الناحية بين الملحمة ، وبخاصة الملحمة الشعبية ، وبين الدراما ، هو ان الشخصية في الاولى مثال ونموذج ، صورته مخيلة الجماعة ، التي انشأته وتذوقته في وقت واحد . ومهما كانت الشخصيات مقتطعة من الواقع التاريخي او من صنع الخيال ، فان ذلك لا يخرجها من نطاق التصور الجمعي . والدراما ، التي تتحقق نسبتها الى شاعر او أديب ، تعرض الشخصيات لها خصوصية ، تنفرد بها دون سائر الناس . وقد تقتبس من أبطال الأساطير والملاحم ، ولكن الذاتية فيها تكسبها الفردية ، وربما اشتهرت وتحولت بدورها الى مثال أو نموذج ، ولكنها تظل مع ذلك تحتفظ بقدر من مقوماتها الخاصة . ومن اليسير أن نتصور هذا التعديل لمعيار الذات والموضوع ، اذا نحن ادخلنا في حسابنا ارتباط الاثر الأدبي بجماهير المتذوقين له ، ومنهج ارتباطهم به ، فالملحمة الشعبية وسيلتها الانشاد ، وهي لذلك تثير الخيال في نفوس المستمعين ، وعالمه اقرب الى عالم الأحلام منه الى العالم الواقعي المنظور . اما الدراما فهي تعتمد على حوار مشخص وحركة منظورة ، وهي وان امتازت على الملحمة الشعبية بمساهمة النظارة في بعض الاحيان مساهمة جزئية في ترديد الاناشيد ، الا ان الملحمة الشعبية تعد في المجتمعات التي ابدعتها وعاشت على تذوقها ، اقرب ما تكون الى الاسفار المقدسة ، او الى ما اصطلح بعض الدارسين على تسميته بالتراجم التي لها جلالها او الثيوبيوجرافيا Theobiography (٢٦) .

ولقد حاول كثير من الباحثين ان يتتبعوا دورة الحياة للبطل الرئيسي ، او الابطال الرئيسيين في الملاحم الشعبية . وفطنوا الى قدر من التشابه في المعالم الرئيسية لدورة الحياة عند

---

(٢٥) د . شكرى محمد عياد : البطل في الادب والاساطير ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص ٦٦ ــ ٦٧ .

(٢٦) An introduction to mythology, Op. Cit., P. 63

هؤلاء الابطال فى كثير من البيئات ، وعند كثير من الشعوب . والتقت هذه الملاحظات بما انتهى اليه المعنيون بالحكاية الشعبية بصفة عامة . واثمرت الجهود تصنيفات متعددة للابداع الشعبي . واذا تجاوزنا عن التفاصيل والجزئيات فاننا نسجل ان البطل الملحمي ، او بعبارة ادق البطل الشعبي ، يولد ويتعرض للاخطار فى طفولته ، ولكنه ينجو ويشب عن الطوق ، ويتفوق على الآخرين فى الطعان ، ويتحصن ضد الاصابات القاتلة . ويحارب التنين أو ما يماثله من وحش خرافي ويتطلب اليه أن يأتي بالمستحيل ، وينفى عن موطنه ويصارع اباه ، ويحمى مجتمعه ، ويفوز دون غيره من نظرائه باجمل فتاة فى محيطه وماله ، وتتحقق بذلك النبوءة التي جعلته المخلص لنفسه ولقومه ، ثم يعبر الى العالم الآخر بعد كفاح عنيف ، ايا كانت المدة التي عاشها من حيث القصر او الطول . وهذه الدورة تنطبق على اكثر ابطال الملاحم الشعبية أو السير الشعبية فى التراث الادبي العربي .

والأدب الشعبي ، باعتباره حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، يفيد من الدراسات المتخصصة فى الميثولوجيا ، ولا يستطيع ان يستغنى عن هذه الدراسات بحال من الأحوال . ومن دلائل التوفيق ان الاتجاهات الاخيرة فى الدراسات الادبية فى العالم العربي قد فطنت الى طبيعة التراث الثقافي ، وادخلت فى حسابها العناصر الميثولوجية فى الثقافة العربية . واحتفلت من أجل ذلك بالملاحم الشعبية اول الأمر ، ثم احتفلت بسائر أشكال الأدب الشعبي بعد ذلك ، واستخلصت من تلك الدراسات حقيقتين كبيرتين : الاولى ان للشعب العربي ملاحم شعبية ، تعد من الروائع العالمية ، وان الكتب الجامعة لروائع الملاحم العالمية تنتخب ملحمة ، رأى المصنفون لتلك الكتب (٢٧) أنها تمثل الشعب العربي ، وانها لا تقل بحال من الاحوال من حيث القيمة والتأثير عن الملاحم ، التى تجاوزت حدود الأوطان التي نجمت فيها ، وهذه الملحمة هي سيرة عنترة بن شداد العبسي . أما الحقيقة الثانية التي اكدها المستشرقون . فهي ان الفولكلور العربي بعامة ، والأدب الشعبي بخاصة هو الذي نفذ من حدود الوطن العربي الكبير واثر فى اتجاهات ادبية فى بيئات اخرى وامم اخرى ، وان من هذه الروائع التي استلهمتها الشعوب الاوروبية الحكايات الشعبية والملاحم الشعبية العربية (٢٨) .

وهذه العناصر التي تمازج ، او تخالط بين الميثولوجيا والفولكلور ، هى التي دعمت الأواصر بين المجتمعات الانسانية . ولقد كانت الملحمة الشعبية العربية **« سيرة عنترة بن شداد »** وسيلة تعارف بين الشعوب ، تتضافر الى جانبها الوسائل الدبلوماسية والاقتصادية . ولقد اصبحت موضوعاً رئيسياً من موضوعات الأدب المقارن فى اوروبا ابان القرن التاسع عشر . ونحن نلمس منذ البداية تشابها او تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة الشعبية ، وبين ملحمة **« السيد »** الاسبانية ، واغنية **رولان** الفرنسية . ولا نستطيع فى هذا المقام ان نغفل تأثير هذه السيرة فى الأوساط الأدبية الاوروبية ، فقد اعجب بها الناقد الأدبي العظيم **هيبوليت تين** ، ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية ، مثل **« سيجفريد ورولان والسيد ورستم واوديسيوس واخيل »** . وكان الشاعر الفرنسي **لامارتين** تأخذه النشوة ، ويستبد به الطرب ، كلما ذكر هذا البطل العربي **عنترة** ، او اطلع على جانب من ملحمته الرائعة .

---

(٢٧) H. A. Guerber, The Book of the Epic, London 1930, PP. 499 —.

(٢٨) تراث الاسلام ، مادة الادب بقلم هـ . ا . ر . جب H.A.R. Gibb ترجمة عبداللطيف محمود حمزة ، ص ١٤٩ وما بعدها ـ القاهرة سنة ١٩٣٦ .

ولقد شغل الباحثون انفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية ، من ناحية البناء الفنى والتاريخ والاسلوب ، وقلما عنوا بالباعث الأصيل الذى اثمرها ، وهو ما يصطلح الفولكلوريون على تسميته بالوظيفة . وهذه الملحمة ، كغيرها من نصوص الأدب الشعبى ، تكاملت فى بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال ، الا بعد ان استنفدت الأجيال والقرون فى النماء والتطور والتراكم . ولهذه الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهي ان الوجدان الشعبي تشبث بالمثال الذى انتخبه ، ورآه ملائما لما يريد ان يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر او تطول ، ولم يجعله موضوع غنائه فى بيئة واحدة مهما كانت ، وانما ظل يعبر بوساطته عن هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وما تصوره من أمجاده ، وبما اراد ان يرسب من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على افراده جميعا التصعيد اليها فى السمت ، وفى الفكر وفى التعبير وفى السلوك .

ولا يزال الدارسون يعكفون على النظر فى مخطوطات هذه السيرة المبعثرة ، بين دور الكتب فى القاهرة وصنعاء واسطنبول وباريس ولندن وبرلين وغيرها . وقد تنتهي دراساتهم الى نتائج ذوات قيمة فى ترجيح فترة زمنية او فترات زمنية ، استغرقتها هذه الملحمة الضخمة فى التطور ثم التكامل فالثبات على صورتها الأخيرة ، التي يعرفها العالم الآن . بيد ان هذه النتائج لن تخرج على الترجيح الى اليقين ، ذلك لان مثل هذا النص الشعبي ، فى تاليفه وتذوقه جميعاً ، لا يمكن ان يخضع للاصول والقواعد ، التي تخضع لها نصوص التراث الرسمى او الفصيح المعتبر . ولقد فات بعض الباحثين ان النص الشعبى ، وان قام فى اصله على الحفظ والرواية الشفوية والأداء المستقل عن القراءة ، فانه يتوسل بالتدوين فى بعض البيئات والعصور . وهذا التوسل لا يخرجه عن شعبيته بحال من الاحوال . والمتخصصون فى الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ، ويسجلون بعض الشواهد ، التي توسلت بالتدوين ، ويذهبون الى ان الشواهد الشعبية المدونة متاخرة عن مرحلة الابداع وصاتلاها ، ويلاحظون ان بعض المحترفين يلجأون الى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ، ولكنهم فى الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم ، يثبتونها فى تضاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، الا على اصحاب الحرفة ، كما انهم يسقطون فى احيان اخرى مشاهد كاملة ، ويكتفون بمجرد الاشارة اليها ، لان هذه المشاهد من الذيوع الشهرة ، بحيث لا تند عن الذاكرة ، وهى مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة الى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضرورى أن يعتمد الباحث على المنهج الميداني ، وان يلاحظ الاداء الحى المتكامل ، وان يعمد الى تحليله من داخله ، قبل ان ينظر فى المخطوطات .

وما دامت هذه الملحمة الشعبية تعد مادة فولكلورية ، فمن الطبيعي ان يطبق الباحث عليها منهج الدراسة ، الذى ينطبق على الحلقات الشفوية من التراث الشعبي . ولقد حرص الآخذون بتحليل الأساليب على البحث عن موطن الأثر الأدبى وعصره ، واقتنعوا آخر الامر بان هذه المهمة عسيرة ، ولن تنتهي بهم الى احكام قاطعة ، ذلك لان الظواهر الاسلوبية فى الآداب الشعبية لا تقوم دليلاً قاطعاً على بيئة التاليف وعصره ، كما انها لا تكشف عن شخصية المؤلف او المؤلفين . وسيرة عنترة وامثالها تخضع للقوانين ، التي تحكم المأثورات الشعبية ، فهى تتطور ابدا ، وتتعرض لتغيرات شتى ، وتسير بالاجمال فى طريقين متعاكسين : اولهما يصعد من سفح الهرم الاجتماعى الى ما فوقه من الطبقات الاجتماعية ، حتى يصل الى القمة ، وثانيهما يهبط من قمة الهرم الاجتماعى الى سفحه .

ولا يتعارض هذا المسار مع شعبية تلك المأثورات ، وكثيراً ما تأخذ القرية فى الريف من البداوة

لا يستطيع ان يتحول الى وحش ، كما هو المألوف في الأساطير اليونانية القديمة ، كما ان البطل الشعبي يكتفي من الصراع بتحقيق التوازن بينه وبين بيئته ، وحسبه ان يرقى الى مقام الاحرار وان يعترف به ابوه . ونحن نجد التعبير عن هذه العقدة نفسها في ملحمة شعبية عربية اخرى هي سيرة **بني هلال** ، ولعلها في هذه السيرة الأخيرة اوضح منها في الاولى ، لأن البطل **ابازيد** ينشأ مخالفاً في السحنة لأبيه وامه ، ويعزل عن المجتمع ، ويلفظ ويكاد يحكم عليه وعلى امه بالقتل ، ولكنه كغيره من ابطال الملاحم ينجو ويعيش في بيئة اخرى ، ويكتب عليه ان ينازل اباه ، ولكن الشعب يرفض ان يقتل احدهما الآخر ويجعل من النزال اختباراً للشرعية ، ويرقى **ابوزيد** ، حتى يصبح بطل الأبطال في الملحمة الشعبية . وقد يكون من التزيد ان اكرر ما سبق ان ذكرته في دراسات سابقة عن دلالة عقدة اللون على الحافز القومي ، الذي دفع الشعب الى تحقيقه بالتعبير الملحمي . وهذا الحافز هو الصراع التاريخي بين الشعب العربي وبين الصليبيين . وكان من الطبيعي ان يتميز العرب من اعدائهم باللون الأسمر . والمبالغة في هذا اللون من خصائص التعابير الشعبية (٢٠) .

والدراسات الفولكلورية ينطبق عليها ما ينطبق على سائر العلوم الانسانية في تاثرها ، من الناحية المنهجية بالمراحل التي سار فيها الاهتمام بما يصدر عن الآحاد العاديين وعن الجماهير والشعوب ، او بتعبير آخر ما يصدر عن الفرد العادي عن وعي او غير وعي ، وما يصدر عن العقل الجمعي . وهذه المراحل تصور مختلف الحوافز ، التي دفعت المتخصصين الى الاهتمام بالتراث الشعبي والابداع الشعبي والفولكلور . ولقد شهد العصر الحديث حوادث مختلفة ، دفعت الى هذا الاهتمام ، على راسها الحافز القومي الذي لونته العنصرية عند بعض الأوساط الفلسفية والعلمية ، والحافز الديمقراطي الليبرالي الذي احتفل بالانسان العادي ، ثم الفلسفات التاريخية التي تاثرت بنظرية الحتم . بيد ان هذه الحوافز كلها قد افادت النظرة العلمية الموضوعية ، لأنها مهما جنحت في النتائج والأحكام متاثرة بافكارها الخاصة او الضيقة ، فقد حرصت على جمع المادة الفولكلورية ووصفها ، وبذلت جهوداً مشكورة في تصنيفها وموازنة بعضها الى بعض وتتبع عناصرها من حيث التطابق او التشابه او الاختلاف . والفولكلور ، باعتباره علماً قائماً براسه في هذه الحقبة الاخيرة ، قد اضاف الى المواد التي عنيت بجمعها ودراستها العلوم الانسانية الاخرى ، كما اضاف نظرة ادق الى الثقافة الانسانية . وليس من شك في انه ، وان تاثر في مرحلة من مراحله بمناهج الميثولوجيا والأديان المقارنة والانثروبولوجيا ، وبخاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعلم النفس ، الى جانب علوم اللغة والتاريخ والجغرافيا ، الا انه الآن يستطيع ان يقف على نفس المستوى مع العلوم الانسانية ، التي لها مكانها من تاريخ الفكر ومن نشاطه المتجدد على الدوام .

هذا عن علم الفولكلور . اما المواد والعناصر التي تؤلف موضوع هذا العلم فلا يزال الحكم عليها خاضعاً لنظريات العلماء ومكانهم من تطور العلم والزوايا التي تحدد انظارهم . ولا تزال المؤتمرات العلمية تعقد في الغرب وفي الشرق ، لمحاولة تبادل الخبرات والنتائج ومحاولة الاتفاق على مناهج الدراسة . ومع ذلك فنحن من جانبنا نتفق مع الدارسين ، الذين يركزون الانتباه على الجانب الوظيفي للمادة الفولكلورية .

ومنذ عام ١٩٢٦ ، اي عند ما نشر العالم **مالينوفسكي** مقاله الرائد عن وظيفة الاسطورة ، والعلماء مشغولون بمحاولة الكشف عن الجانب الوظيفي للعناصر الثقافية في حياة الانسان . ولقد

---

(٢٠) د . عبد الحميد يونس : الهلالية في التاريخ والادب الشعبي ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ١١١ ومابعدها .

اكد هذا العالم ان الاسطورة كانت بالنسبة لمعتنقيها بمثابة دستور اعتقادى ، فهى تفسر الحاضر ، وتعمل على تامين المستقبل . ورأى الاخذون بمذهبه فى العناية بالوظيفة ان يطبقوه على العناصر الفولكلورية ، وبذلك صح عندهم ان هناك علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور . وذهبوا الى ان الامثال الشعبية قد تؤلف دستوراً اعتقادياً ، وقد تكون فى الوقت نفسه نماذج لا بد من احتذائها فى السلوك . ولا بد من ان نلاحظ هنا ان الامثال الشعبية ليست لها القداسة التى للاساطير ، كما انها مع قوة تاثيرها فى السلوك الانسانى تقوم بوظيفة التبرير العمل والموقف ، كما تقوم بوظيفة التقنين للرغبات والأعمال . وقد تكون هناك عناصر فولكلورية اخرى ، تقوم بوظائف لها قدر من الشبه بوظيفة الاسطورة . ومن الاهمية بمكان ان نسجل ان المادة الفولكلورية كثيراً ما تكون لها وظائف متعددة فى البيئة الثقافية الواحدة . وهذا واضح فى الاغنية الشعبية بصفة خاصة ، فاغنية العمل كثيراً ما تستخدم فى السمر والعاب الاطفال ، كما ان اغانى التسلية والترفيه كثيراً ما تصاحب العمال اثناء عكوفهم على عمل شاق . وهنا يجد الباحث ان الشكل واحد والوظيفة مختلفة . ولا يقدر المتخصص فى الفولكلور ان يستخلص الحكم على مادته من الشكل وحده ، وهذه اضافة كبيرة لاولئك الذين تخصصوا فى الآداب والفنون الشعبية .

ويكاد يكون من المستحيل ان نحدد جميع الوظائف التي يقوم بها الفولكلور فى البيئات الثقافية المتعددة . ولقد تصور البعض ان الفولكلور انما يقوم بوظيفة التسلية والترفيه للآحاد والجماعات . واذا كانت الاسطورة تشحذ مشاعر معينة فى نفوس الذين يعتنقونها ، وتدفع بها فى مسارب النفوس ، وذلك لكى توجهم الى القيام بعمل محدد ، يتطلبه الصالح العام ، فان الفولكلور فى تصور هؤلاء يلتقى بالاسطورة فى منتصف الطريق ، لانه بدلاً من توجيه المشاعر الى سلوك عام او موحد ، فانه يفرغ شحنتها بالمحاكاة او التمثيل . ولقد اثبتت الدراسات الحديثة ان الفولكلور ، بل ان الحلقات الفكاهية من الفولكلور ، لا تقصد الى مجرد التخييل واثارة الضحك ، ولكنها تستهدف مواقف جادة فى الحياة الانسانية ، وان اتخذت لها طريقاً غير مباشر . وهذا ينطبق على العروض التخييلية والحكايات البعيدة عن الواقع ، والتى تعتصم بعوالم سحرية او خرافية . ولقد اتضح لكاتب هذه السطور ، عندما تعرض لاداء الملاحم الشعبية فى بيئات ثقافية مختلفة ، ان المنشد المحترف ، عندما يعمد الى الاسقاط او الاضافة او التغيير ، لا يستهدف التسرية عن جماهيره فحسب ، ولكنه يستهدف تاكيد مثل او قيمة ، او التركيز على نموذج ، او توجيه العقل الجمعى الى موقف تتطلبه الجماعة .

والفولكلور يعين الناس على استحداث التوازن بين واقعهم وبين آمالهم او احلامهم . وقد يكون وسيلة للتخييل لاستحداث توازن وهمى ... المآدب المكتظة بصنوف الطعام ... ضروب النعيم ... مجاوزة الخطر ... المغامرة ... الحصول على المال ... الظفر بالفتاة الجميلة ... الخ . بيد انه فى الوقت نفسه يعكس الثقافة بمفهومها المتسع وبتفاصيلها اليومية ، ويصور مشاهد مالوفة من الحياة اليومية للآحاد العاديين . وثمة وظيفة ثانية للفولكلور ، لا تقل عن الاولى اهمية ، وهى تاصيل القيم ، كما تتصورها البيئة الثقافية ، وتبرير طقوس الجماعة ومراسيمها وعلاقات وحداتها بعضها الى بعض بالنسبة لاولئك الذين يقومون بها . وعندما يبدو شيء من الشك او الريبة ، حول نموذج اعتقادى او عملى ، تبرز اشكال فولكلورية لتاصيله وصيانته من عوامل التبدد والانحلال . وما اكثر الحكايات والأمثال والمنظومات التي تنبض بهذه الوظيفة الايجابية .

ونحن توافق الباحثين الذين عنوا بالوظيفة التعليمية للفولكلور فى بيئات الاميين ، وهى وظيفة

عريقة ومستمرة. والواقع ان كثيرا من انواع الأدب الشعبي تستهدف التسلية والترفيه في ظاهر الأمر، وقد تقصد الى التخيل واستثارة الاحلام، ولكنها تعمل على ترسيب المعارف والخبرات والمهارات ، وتناقلها من جيل الى جيل ، ومن بيئة الى بيئة اخرى . وهذا يجعلنا نستعيد ما سبق ان اوردناه عن مفهوم الثقافة ، ذلك لأننا لا نستطيع ان نحكم على مجتمع أو فرد بانه عاطل عن الثقافة، لان وسائل اكتسابها أقوى من مجرد الاعتماد على القراءة والكتابة . ويعود الفضل الى الفولكلور في الحفاظ على قدر كبير من ثقافة الانسان وتنميتها ونقلها ، عبر الأجيال والبيئات . . . ولقد اعترف بهذه الحقيقة المعنيون بالتربية والتعليم، واصبحوا يعتمدون على الفولكلور ، باعتباره من أهم الوسائل التربوية والتعليمية ، بل والتدريبية ايضا . وصنفت المواد الفولكلورية ، للافادة من هذه الوظيفة ، بحيث تناسب البيئات والأعمار . واستغلت الحكايات الشعبية ذوات المغزى ، تماما كما كانت تستغل منذ أقدم العصور . ومن الطريف قيام بعض التربويين بتجارب في هذا المضمار ، استخدموا فيها الأمثال والألغاز ، لتأصيل القيم ، وتأكيد المثل، وترسيب المعارف.

واهم من هذا كله أن الفولكلور لا يزال ينهض بوظيفة ، تزداد الحاجة اليها في الجيل المعاصر . وهذه الوظيفة ، التي كانت تبدو واضحة في البيئات الثقافية ، التي لم تعرف التعليم بأساليبه الحديثة ، تشتد الحاجة اليها في مجتمعنا الحديث .

فالفولكلور يستحدث الانسجام بين العناصر الثقافية من ناحية وبين الوحدات الاجتماعية من ناحية اخرى (٢١) . وهو من اجل ذلك عصا الميزان الحقيقية في المجتمعات الحديثة ، لأنه يحافظ بطريق غير مباشر، وبغير وعي في اكثر الأحيان ، على القيم والنماذج والروابط التي يقوم المجتمع بها ، ويتعرض للتفكك ، إذا لم يحرص عليها . ومما يضاعف من اهمية هذه الوظيفة قوة وسائل الاتصال الحديثة ، التي تستخدم المتطور والمسرع، وقدرتها على النفاذ عبر الزمان، عبر المكان، وكثيرا ما تنقل الجديد من ضروب السلوك المرتكز على قيم غريبة عن المجتمع ولذلك يوازن الفولكلور بين الثقافة السائدة والعناصر الدخيلة . وهو لا يرفضها بصورة قاطعة وسريعة، ولكنه يعمل دائبا على اختبارها ، ويأخذ الصالح منها ، فيعدله اذا كان في حاجة الى التعديل ، ويعمل في الوقت نفسه على تحوير تراثه ، بحيث يصبح قادرا على الحياة في مرحلة جديدة ، او في وجه مؤثرات جديدة . ولا بد من التحفظ هنا ، ذلك لأن هذه الوظيفة في حاجة ماسة الآن الى الاعتراف بها من القوامين على الخدمات الاجتماعية والتعليمية . ولا بد من التمييز بين العنصر الفولكلوري المتخلف، الذي لم يعد صالحا لمسايرة التطور ، وبين العناصر القوية أو المرنة المتطورة ، مع معاونة البيئة الثقافية على الافادة من تراث الشعوب الاخرى . وقد ثبت أن وجوه التماثل والتشابه فيما صدر ، ولا يزال يصدر عن الشعوب ، من معارف وتعابير ، أقوى واكبر من وجوه الخلاف .

والعلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور هي بعينها العلاقة الحميمة بين الفولكلور ، باعتباره علما ، وبين العلوم الانسانية الاخرى . لقد افادها كما افادته ولم يعد عالة عليها ، وانما استقل بمجاله ومنهجه واحكامه . وما أجدرنا ان نعترف به اعتراف الأوساط العلمية في الشرق والغرب ، والا نقف في سبيل التقدم العلمي ، وأن نتيح للمتخصصين فيه المراكز والمعاهد والوثائق جميعا .

---

(٢١) Alan Dundes, The study of folklore, Englewood Cliffs, N. J., 1965, PP. 290-294.

رشدي صالح

المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

من المسلم به ان الثقافات القومية التي توارثتها الامم على اختلافها ، تتعرض في عالمنا المعاصر ، لعوامل شتى ، تهددها بالتغيير ، وتحدث فيها ما يسميه بعض خبراء اليونسكو « بالتفكك الثقافي العميق » .

وقد شغل هذا الأمر ولم يزل اذهان نفر من الباحثين في الحضارات والباحثين في المأثورات الشعبية .

ومنذ سنوات بادرت هيئة اليونسكو الى تكليف مجموعة من خبرائها بأن يبحثوا « الوضع الحالي للثقافات الخاصة بمختلف شعوب الارض والعلاقات القائمة بينها » .

ومن الواضح ان اليونسكو ابدت اهتمامها بهذا الموضوع ، لانها ترى ان تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساعدان على دعم العلاقة الدولية « وان جهل او تجاهل القيم العقلية والخلقية والروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون

الدولي فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها » (١) .

وعندما انتهى هؤلاء الخبراء من دراساتهم اصدروا بيانا مشتركا ، يهمنا فيما نعرض له الآن عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر . فقد ذكروا في بيانهم « ان عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها أصبحت الآن تتغير تغيرا سريعا بتأثير تبدلات الحياة المادية وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج » (٢) .

بل نفهم من بيانهم ان بعض مظاهر أزمة عالمنا المعاصر يتمثل في تفكك الثقافات القومية واندثار خصائصها وأصالتها .

واذا استمرت عوامل الاندثار تقضي على أصالة هذه الثقافة ، فسوف تجد الشعوب نفسها امام امرين لا ثالث لهما « اما ان تناضل للمحافظة على قيمها التقليدية أو تذعن وتقبل قيما أجنبية » .

وبالطبع ترى اليونسكو ان هناك سبيلا آخر ، ينبغي أن يوفره المجتمع الدولي حتى تتحاشى انسياق الامم في واحد من الاتجاهين السابقين .

واما هذا السبيل الكفيل بدعم التعاون بين أعضاء المجتمع الدولي فهو « ان تمكن لهذه الشعوب من ان تبني في الظروف الجديدة ، قيما تشبه القيم التي كونتها من قبل » (٣) .

واذا كانت اليونسكو معنية بالملاءمة بين تنمية أساليب الحياة الحديثة ، وأصالة الثقافات القومية ، فحسب الباحثين في المأثورات الشعبية أن يدرسوا ما تحدثه أساليب العيش الحديثة من تغيير وتوليد واندثار وتحريف وتبديل في المأثورات الشعبية .

وان غاية جهدنا ، ان ننظر فيما يستعمله الناس من مأثورات وهم يباشرون هذه الحياة الحديثة ، ونتبين التغيير الذي طرأ عليها ، ونستنتج من اتجاهات هذا التغيير وسطوته ومداه ما قد يكون ردا على سؤال مثل :

ما هو وضع المأثورات الشعبية في حياة عالمنا المعاصر الذي يأخذ بقدر متزايد من الاستخدامات التكنولوجية الحديثة ؟

وكما رأينا ، يذهب خبراء اليونسكو الى ان عوامل التغيير الناجمة عن هذه الاستخدامات تؤدي الى تبديلات مادية روحية (فكرية) مستمرة ، وتوقع بالثقافات القومية ، تفككا عميقا .

والمأثورات الشعبية فيما نعرف من ابرز العناصر المعبرة عن هذه الثقافات وبالتالي فهي تتعرض على نحو متزايد لما يطرأ على الثقافات القومية من تبدلات .

---

(١) أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولي ، ترجمة حافظ الجمالي ، مراجعة الدكتور يوسف مراد ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤ .

ويلفت نظرنا ، أن كلمة الثقافة نفسها قد تنوعت دلالاتها في سياق التاريخ الحديث ، اذ كانت تعنى في القرن الثامن عشر « تنمية الخبرة البشرية » .

ثم تغير معناها مرات فكانت تدل على منحى الفكر صوب الكمال البشرى ثم كان لها معنى التطور الثقافي الشامل للمجتمع ، وكان ابان الربع القرن الأخير ، وعلى نحو عام مجموعة الافكار والعادات التي يكتسبها أعضاء المجتمع .

فهي اذن فيما يخص بحثنا ، تمتد الى الوجوه الاجتماعية والانسانية والسياسية والآثار المادية والروحية التي تشتمل على الخبرات المكتسبة (٤) .

فاذا تحدث الباحثون في الثقافات عن ظاهرة الاندثار او التفكك التي تصيبها تحت وطأة عوامل التغيير في عالمنا المعاصر ، فان حديثهم يمس ــ بالضرورة ــ المأثورات الشعبية .

غير أننا لا نقف عند التسليم بحدوث هذه التبدلات او الاندثار في المأثورات الشعبية الموروثة ، بل ينبغي أن نتقصى عوامل هذا التغيير ودرجاته ، ومناحيه بالنسبة لمادة الفولكلور وصيغها ووظائفها ووجوه استعمالها .

عوامل التغيير بالنسبة للمأثورات الشعبية

نستطيع ان نجمل عوامل التغير بالنسبة للمأثورات الشعبية في نوعين عامين أولهما ، تلك العوامل الثابتة التي استمرت تؤثر في المأثورات الشعبية منذ بدء الحضارة حتى الآن ، وهي ــ في ظننا ــ تفيض عن نفس الظروف التي تفيض منها هذه المأثورات ومثالها ما يطرأ من تبدلات على أساليب العيش والعلاقات بين أعضاء الجماعة البشرية التي تتداول هذه المأثورات .

واما النوع الثاني من عوامل التغيير ، فهي العوامل الحديثة التي يصوغها الانسان عن تعمد سياسي او فكرى والتي قد توضع لها الخطط والبرامج الكفيلة بأن تحدث هذه العوامل الموجهة تأثيرها .

عوامل التغيير الثابتة

وفي صدر عوامل التغيير الثابتة اى المستمرة منذ بدء الحضارة ، **الاستخدامات التكنيكية الجديدة** ، وبهذا تحدثنا **مارجريت ميد** في كتابها « الأنماط الثقافية والتغيير التكنيكي » فتقول : « ان التغيير التكنيكي قديم قدم الحضارة ومستمر منذ أزمان سحيقة لا تعيها الذاكرة فقد تغيرت حياة امم بكاملها نتيجة استخدام أساليب عيش مستحدثة ، ومن ذلك ما أسفر عنه استخدام مخترعات كالمحراث وتربية الماشية واختراع الكتابة واستعمال البخار والتجميع الآلي في المصانع واستعمال الماكينات ذات الاحتراق الداخلي » (٥) .

---

(٤) Raymond Williams, **Culture and Society** : 1780—1950, London 1961, PP. 16.
E. linton, **The Science of Man in the World Crisis**, New York 1945, PP. 201.

وكذلك انظر مقال « موقف الفلسفة من تنوع الثقافات » ريتشارد ماك كون ، بكتاب « أصالة الثقافات » ص ٧ وما بعدها

(٥) Margaret Mead, **Cultural Patterns and Technical Change**, 1955.

ولا يهمنا اثبات هذه النتيجة بقدر ما يهمنا، التعرض لطبيعة التبدلات الثقافية ـ وبالتالي التبدلات التي تطرأ على المأثورات الشعبية .

ان تعميم الصناعة ، وانتشار الاستخدامات التكنيكية الحديثة ـ كما تقول اليونسكو في دراستها التي اشرنا اليها ـ يهددان العادات والتصورات التي ورثتها الامم بالتفكك والاندثار .

وانهما ليحدثان هذا الاثر ، على نحو لم تعرف له البشرية مثيلا من قبل ، ففي سياق التاريخ الحديث اتصلت احداثه الكبرى كحروب الاستقلال (التي بدأت في مرحلته هذه بحرب الاستقلال الامريكية) وتطوراته السياسية الكبرى (التي بدأت بالثورة الفرنسية) ـ ونظم الارتفاق الدولي (التي تمثل لها بقيام الامبراطوريات الحديثة) نقول ان هذه الاحداث اتصلت بتحولات عظمى في وسائل العيش (نمثل لها بالثورات الصناعية في القرن الماضي ـ والتطور الفكري والعلمي والتكنولوجي الهائل في المائتي السنة الاخيرة او نحوها ـ وما نتج عنها من استخدامات تكنيكية تشمل حياة كل يوم) .

وقد نجم عن الاتصال بين احداث التاريخ الكبرى ، وتحولاته العظمى ان اصبح قدر الانسان في عالمنا المعاصر ، هو ان يقع في قبضة اتجاهات الحياة الحديثة ، أيان كان موضعه من الارض وايا كانت مكانته من الجماعة البشرية التي ينتمي اليها ، ذلك ان التقدم التكنولوجي في عالمنا المعاصر يؤدي الى وضع سائر الامم ومتناول اقوى ما عرفه الانسان في تاريخه ، من وسائل الاتصال الجمعي .

وهذه الوسائل ، من صحافة واذاعة مسموعة واذاعة مرئية ، وسينما تحمل ـ باستمرار ـ انماطا من العادات والافكار والفنون ، والمعارف ، قد تتعارض مع الانماط المماثلة في الثقافات الموروثة وكذلك فانها تبث من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض او يؤثر في تصورات الاخرين .

ولكن الحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من انه ينطلق من اسلوب حياة اقوى لانها احدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من انه يتوسل بنفس الاداة التي تتدرع بها المأثورات الشعبية ونعني بها اداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التي يمكن ان تجرى على الالسنة وتتداول شفاها ، وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ في الذاكرة .

كما ان هذا الالحاح يتوسل بالصورة ، التي كانت مأثورات التمثل الشعبية ، تتدرع بها ، كما نعرف .

ثم ان وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، تخاطب ملكات الانسان التي يكتسب منها المعرفة، واخصها ملكات السمع والبصر والتفكير بل ملكة الانفعال الغريزي .

وينبغي ان نضع في اعتبارنا ان تأثير هذه الوسائل ، على عقل الانسان ونفسيته ينطلق من المناطق الاكثر تقدما والاكثر استخداما للتقنية الحديثة ، الى المناطق الاكثر تخلفا والاقل استخداما لهذه التقنية ، ففي نطاق الوطن الواحد يأتي هذا التأثير من العواصم والمدن الى القرى والانحاء القصية ، وعلى نطاق العالم يأتي هذا التأثير من البلاد الصناعية الى البلاد غير الصناعية ، ومن البلاد الكبرى المتقدمة الى البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

ويكاد هذا التأثير ، ان ينتهي – عند التحليل الأخير – الى انه ينطلق في موازاة النفوذ السياسي والاقتصادي والنفوذ العلمي بالنسبة للعالم بعامة .

ويحدثنا **ولبور شرام** في كتابه « أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية » ، حديثا مستفيضا عن تركيز هذه الوسائل المؤثرة ، في دوائر الدول العالية النمو وعن النتائج المترتبة على هذا التركيز بالنسبة للتأثير في ثقافات الامم المتخلفة والنامية وبالنسبة للتحول الى أساليب الحياة العصرية .

وينبهنا **شرام** – مثلا – الى ان الدول الأربع الكبرى ، هي نفسها التي تستخدم أقصى الامكانيات في مخاطبة عقل الانسان وخياله ، في عالمنا المعاصر ، لأنها تملك أقوى شبكات النشر والاذاعة والسينما والتلفزيون وانها تحيط العالم المعاصر ، بما ترسله بوساطة هذه الشبكات (٦) .

ومن يتتبع التبدلات التكنيكية في وسائل **الاتصال الجمعي في اثناء القرنين التاسع عشر** والعشرين سيجد ان ادخال **الاحتراق الداخلي في ماكينات الطباعة واختراع التصوير الشمسي** واستخدام انماط الصور في طباعة الصحف واختراع التسجيل الصوتي على اسطوانات ، كل ذلك ، كان يؤثر في قطاعات أهل المدن والقلة القليلة القارئة من اهل الريف .

اما استخدام التقدم التكنولوجي في مجال الكهرباء ثم الالكترونات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية ، إي ان استخدام التكنولوجيا الحديثة (الالكترونية) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبلين اكثر منهم مشاركين وان هذا التعميم ، ليحمل معه تأثير التنميط في الافكار المكتسبة **والعادات المتقدمة بوساطتها ،** والفنون المذاعة من خلالها

واذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة ، تنميط السلع المطروحة للاستخدام بوساطة الكافة وكذلك تنميط الأزياء والمساكن ... الخ . فاننا نلاحظ ان حملة المأثور الشعبي ورواته ، من الذين يكونون هدفا لهذا التنميط انما يقعون في قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل في الحياة من خلال سلع واشكال وقوالب منمطة ، وافكار منمطة ، ونماذج لعادات منمطة ، وسلوك ، وتصورات منمطة ايضا .

وبمعنى آخر ، فان تعميم التنميط ، يكون هو الأقوى والأكثر اهمية ، وأما ابراز السمات الخاصة ، للثقافات القومية الموروثة فتكون هي الأدنى اهمية والأضعف ، ومن ناحية ثانية ، فان وسائل الاتصال الجمعي – خاصة المسرح والتلفزيون والاذاعة – تعيد الى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ،بعد ان تخضعها لموجباتها ، بل بعد أن تسوقها في صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة .

ومثال ذلك ما يحدث في مجالات الموسيقى والأغاني والرقص .

وبمعنى آخر فان وسائل الاتصال الجمعي لا تغمر عقل الانسان وخياله ، بمعطيات الحياة

---

(٦) ولبور شرام ، اجهزة الاعلام والتنمية الوطنية ، ترجمة محمد فتحي ، القاهرة ١٩٧٠ ، وراجع بخاصة فصل « تداول الاعلام في العالم بين البلدان – في داخل البلد الواحد – التحول الى وسائل الاتصال العصرية » ص ٨١ – ١٠٩ ، ١٢١ – ١٥٣ . الخاصة بتوزيع وسائل الاتصال الجماهيرية في العالم .

الحديثة وحدها من افكار وقيم سلوكية واخلاقية وفنون ، ومعارف علمية ، بل هي تغمر هـــذا العقل والخيال بما نسميه ـ الفنون الشعبية المتطورة ـ اى تلك الأعمال الفنية التى تخضع لقواعد العـرض والأداء والتمثيل المثقف ، والتي تستخدم بعض جزيئات او عناصر المادة الفولكورية ، والتي لا تكون من الصيغ المستحدثة من اصل فولكلورى (Variant) التي يحدثنا عنها علـــم الفولكلور بل تكون صيغاً جديدة .

وعلى هذا النحو ، تقع المأثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافيـة الحديثة ، ودائرة تعميم تطوير ـ أوقل اعادة تشكيل ـ القيم التى تحملها المأثورات الشعبية الأصيلة .

ولعلنا نذكر فى هذا الصدد ما يقوله بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ومنهم **جورج فريدمان** Georg: Friedman عن التمييز بين الوســائل الطبيعية والوسائل التكنيكية . ذلك أن المأثورات الشـــعبية التقليدية تعيش وتذيع بوســائلها التلقائية الطبيعية ، فى حين انها تواجـــه الآن ، سطوة الوسـائل التكنيكية وقدراتها الجسيمة على التأثير فى نفسـية الانسان وفكره وعاداته وسلوكه وعلاقاته ، او قل مدى مشاركته بالنسبة لمــا تطرحه هذه الوسائل .

ومع أن هنالك فريقاً من المشتغلين بالفولكلور والفنون الشعبية يصر على أن يقدموا على خشبات المسارح وشاشات التلفزيون وفى الاذاعات ، الأعمال الغنائية والموسيقية ، والراقصة ، ذات القيمة والقوالب الفولكلورية ، مع اقل تعديل او تهذيب ممكن ، الا أن واقع الامر يدلنا ، على أن هذه الأعمـال نفسها ، تخضع لتغيرات ذات اثر غير قليل واهمها تغير البيئة التى تؤدى فيها هذه الأعمال وتغير المناسبة التي توظف من اجلها ، وتغير الوسيلة التى تذيع بوساطتها ، ثم تعمد التركيز ومراعاة مكان العرض وصلة الجمهور به . . . الخ .

ونحن نعرف أن أصحاب هذا الرأى يعبرون عنه بوضوح فيما تقدمه فرق اليونان واسبانيا من عروض شعبية على سبيل المثال .

لكن مراجعة هذه العروض نفسها ، تؤكد لنا أن ما تضمه من فنون شعبية أصيلة (الفولكلور) يمر بظروف التغيير التي أشرنا اليها .

ويكفينا أن نراجع ما يصدر من مطبوعات عن احتفالات ومهرجانات اسبانيا ـ لنـــرى أن توظيف الفنون الشعبية الاصـيلة فيها ، جزء من توظيف الفنون الرفيعة المثقفة ، مثل الدرامـــا العالمية ، وفن الباليه ، والموسيقى (٧) وان ذلك كله لغرض الترويج .

وسـوف نفصـــل الحديث عن التغيير الذى يصيب مادة الفولكلور حين يقدم بوساطة وسائل الاتصال الجمعي :

---

(٧) انظر على سبيل المثال نوعية العروض التى يتضمنها :

" **La Cultura Popular** " Y Los Festivales de Espana — 1964. 1966.

وكذلك يمكن الرجوع الى :

25 Anos de Paz — " Cultura Popular " — 1966.

وبالاضافة الى تأثير الاستخدامات التكنيكية الحديثة هناك تأثير **المخالطات البشرية** التي بلغت في التاريخ الحديث والمعاصر لعالمنا ، أقصى درجات قوتها ونفوذها .

نحن نعرف أن المخالطات البشرية بدرجاتها المختلفة من هجرات واستيطان بل من مخالطات يوجبها النشاط التجاري والحربي ، قد كانت منذ بدء الحضارة ايضا ، من اهم اسباب نشر المأثورات الشعبية الخاصة بمجتمع أو جماعة معينة الى خارج حدودها الجغرافية والسياسية بل الثقافية .

غير ان هذه المخالطات جميعا اتخذت في مرحلة التاريخ الحديث مدارا أوسع وأعمق من مداراتها السابقة وذلك حين أقيمت الامبراطوريات الحديثة ، وأدى قيامها الى استيطان اجناس اجنبية في المواطن التي ضمتها هذه الامبراطوريات ، وكذلك ، كان لزيادة النشاط التجاري ، والتطور الهائل في وسائل النقل والمواصلات دوره في زيادة حجم الاستيطان والمخالطة ثم ان اتجاهات الهجرات البشرية الناشطة في عالمنا الحديث والمعاصر ، تتسم من ناحية بأنها هجرات من الريف الى المدن ، ومن البلاد المتخلفة الى المناطق الصناعية في البلاد العالية النمو .

ومعنى ذلك أن الميراث الذي يحمله النازحون من بيئاته التقليدية ، ما يلبث حتى يتعرض لعوامل التغيير والملاءمة ـ بل الاندثار حين تستوعب المدن والمناطق النامية الأجيال الأولى من المهاجرين والمستوطنين والوافدين .

ومن ناحية ثانية فقد شهد قيام الامبراطوريات الحديثة ، نزوح جاليات اوروبية ، الى المناطق المطوية تحت جناح هذه الامبراطوريات ، وكان بين هذه الجاليات ، أهل صنائع وخبرات جديدة ومثقفون ومهندسون وأطباء وفنانون ... الخ .

وقد نقلوا معهم أساليب عيشهم الأوروبية ، كما كان لهم دور ظاهر في ادخال مفردات وتراكيب ، وأقوال سائرة من لهجاتهم الأصلية ، في اللهجات الوطنية .

او قل ان التفاعل بين هؤلاء النازحين من أوروبا وأهل البلاد المحليين ، قد نتج عنه علاقات لغوية ، أضافت الى اللهجات المحلية تلك المفردات والتراكيب والأقوال .

ومن الطبيعي ان يواكب التهجين بين الاجناس ، تهجين بين الثقافات ، وأن ينعكس ذلك على المأثورات الشعبية .

ولعلنا نفهم دلالة ما يقوله **بارملي** Parmlee في كتابه « تاريخ الثقافة الحديثة » من أثر الاتصال بين الأجناس في تغيير ثقافاتها وما يشير اليه من تأثير الهجرات والغزو والحروب والعلاقات التجارية ثم ما يوجزه عن تسرب العادات والقيم الأجنبية (٨) .

واذا كانت الاستخدامات التكنيكية وما يتبعها من تطورات اقتصادية وعلاقات اجتماعية وتبدلات ثقافية ، وكانت المخالطات البشرية والثقافية وما يتبعها من تهجين بين الاجناس ، وتأثير متبادل بين اللغات واللهجات والعادات والقيم السلوكية ـ اذا كان هذا وذاك ، في مقدمة العوامل التي تؤدي الى التغيير في بنية المأثورات الشعبية ، وصيغها ، وجزئياتها ، فان التبدلات

---

(٨) Maurice Parmlee, **The History of Modern Culture**, London 1961.

التي تقع في البيئة الطبيعية تكون هي الاخرى باعثاً على حدوث تغييرات في تصورات الانسان ومظانه وخرافاته ومعارفه الأولية المختلطة بهذه الأوهام والمظان . ونضرب في ذلك مثلاً بما صحب التطورات التكنيكية والاقتصادية والسياسية ، من سيطرة على البحيرات والانهار التي ظلت على مدار قرون طويلة منبع الكثير من المعتقدات والممارسات الزراعية والتي اخذت في تاريخ العالم الحديث ، تتحول الى مصادر للري ، معروفة الأسباب والظواهر ، وفي مقدور الانسان ان يسيطر عليها .

وبنفس القياس ، ان شق الترع وبناء السدود ، واصلاح الأراضي ، وتكييف الزراعة لم يؤد فقط الى زيادة الانتاج وتعديل علاقات الناس بعضهم ببعض بل ادى ــ في احيان كثيرة ــ الى ازالة او تغيير ــ بعض ملامح البيئات الطبيعية كالبحيرات بعد تجفيفها ، والصحارى بعد زراعتها ، والجبال بعد تعميرها . وكان هذا التغيير في ملامح البيئة الطبيعية ولم يزل ، سبباً مؤثراً ، في تغيير او تعديل ما ارتبط بها من حكايات وأمثال وغير ذلك من المأثورات .

وهكذا يجوز ان نقول ان عوامل التغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية اما ان تقع في البيئة المادية (اي في البيئة الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية) او تقع في نفسية الانسان فتولد لديه قيماً حديثة تتعارض او تختلف عن قيمه الموروثة .

اننا نؤكد على النقط السابقة لكي نبين ان اصالة المأثورات الشعبية تتعرض في عالمنا المعاصر لموجبات التغيير التي تنبع من ظروف عامة هي اشبه ما تكون ، بالظروف التي تسبب احداث التاريخ .

غير ان معدل التبدل في المأثورات الشعبية لا يطابق ــ ولا يمكن ان يطابق ــ معدل التغيير في البيئات المادية .

وحقاً ان القانون ، الذي يتفق عليه جمهور الباحثين في الثقافات ــ بالرغم من اختلاف آرائهم الفلسفية ــ هو ان عاداتنا واقوالنا السائرة تتبع مسالك عيشنا فاذا تغيرت اساليب العيش تغيرت عاداتنا ومأثوراتنا .

لكن ذلك القول ، لا ينطبق انطباقاً جازماً في كل حالة . ذلك ان التبدلات التي تصيب المأثورات الشعبية لا تأتي فور التوسع في الاستخدامات التكنولوجية مثلاً ، او فور حدوث مخالطات بشرية ناشطة او فور حدوث تغيير في تضاريس البيئة الطبيعية .

ان هذه التبدلات تستغرق وقتاً قد يطول كثيراً بالنسبة لأنواع بعينها من المأثورات الشعبية ، ونعني بها المأثورات التي ترافق الحادثات الكبرى في حياة الانسان من ميلاد وزواج ووفاة . وكذلك نعني بها المأثورات المعبرة عن المعتقدات .

وبمعنى آخر فان التبدل في المأثورات الشعبية لا يتم بالترتيب الآلي الذي نلاحظه عندما ندير مفتاح « الاتصال » في السيارة فيحدث الاحتراق الداخلي وتدور عجلاتها .

ان هذا النمط من تحويل السكون الى الحركة او تحويل الشيء الى عكسه ليس هو النمط الذي يحكم الصلة بين التغيير في أساليب العيش والتغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية .

والحق ان سلسلة من الافعال وردودها ، تنظم هذه التبدلات الثقافية ، وقد تستغرق

اجيالاً بل لعلها تستغرق عصوراً وقروناً كاملة ، فنحن نعرف أن الأفكار والأوهام ، تعيش طويلاً بعد أن تختفي الظروف المادية التي كانت ملائمة لها .. فالاعتقاد بأن روح القتيل لا تستقر الا بعد أن تنال مراسم الدفن ذات الاعتبار الاجتماعي والديني ولعلها لا تستقر الا بعد اخذ الثأر من القاتل ، هذا المعتقد كان يلائم اسلوب عيش عشائري أو رعوي ، فاذا كنا نجده دائماً الآن ، بأشكال مختلفة ، وفي ثقافات أمم يتباين حظها من التقدم والتخلف ، فان دلالة بقائه هي أن المعتقد القديم يجري في الاستعمال بالرغم من استقرار نوع آخر من العلاقات واسلوب آخر من الحياة ، وبالرغم من صدور التشريعات التي تعاقب على جريمة القتل وتقتص من القاتل نيابة عن المجتمع كله وليس نيابة عن ذات القتيل .

واذا كان الفلاحون في صعيد مصر يقسمون – لا يزالون – بنهر النيل ، ويعتقدون في طهارته ، ويتباركون بمائه ، في حالات « الولادة وفض البكارة والزواج » الأمر الذي يثير في أذهاننا معتقدات الفراعنة القدماء الخاصة بتقديس هذا النهر واعتباره الهاً ، فان آلاف السنين بين الفراعنة والمصريين المحدثين ، أزالت ظروف الحياة الفرعونية ، لكنها لم تؤد الى ازالة هذا المعتقد .

وما ينسحب على المثل السابق ، ينطبق على الثقافات الشعبية بعامة ، ففي مجتمع بلغ أقصى درجات التقدم التكنولوجي – مثل المجتمع الأمريكي – لم تزل خرافات ومعتقدات قديمة جارية في الاستعمال .

وفي كتاب « علم الفولكلور » (٩) يعدد الكزاندر كراب Alexander H. Krappe مئات الأمثلة للخرافات الذائعة في الثقافات الجرمانية والسلافية والسلتية واللاتينية ، بحيث تبدو ثقافات الامم المتقدمة في أوروبا ، حافلة بالمأثورات الشعبية التي تتناقض مع المعرفة العلمية ، بل مع التوسع في الاستخدامات التكنيكية ، بل هي تتعارض مع تعميم الصناعة ونشر التعليم .

ونفس الحال ، نجدها في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما نجدها في البلاد الآسيوية التي احرزت تقدماً كبيراً في مجال الصناعة والتنظيم الحديث – والمشروعات التجارية والزراعية والانتاجية – مثل اليابان .

يقول الكزاندر كراب عن الخرافات مثلاً : « نحن نلقى حكايات العمالقة والأقزام والعفاريت والمردة ، منتشرة ذائعة في مساحات شاسعة من الأرض تمتد من سواحل المحيط الأطلسي الى نهر الفوستولا ومن الأطراف الشمالية الى جبال الألب » (١٠) .

وكتاب الكزاندر كراب – وهو مرجع فريد – يكاد يقدم وثائق متوالية ، في شتى فصوله ، لذيوع هذه الأنواع من المأثورات الشعبية التي اختفت موجباتها ، ولم تنته وظيفتها في حياة أصحابها ...

ونخص من هذه الفصول ، ما يتحدث عن مأثورات النبات والحيوان والمعادن والظاهرات الطبيعية الخارقة ، ومأثورات استطلاع الغيب ، ومنظومات الرقى والتعاويذ وأعمال السحر .

---

(٩) الكزاندر هجرتي كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة احمد رشدي صالح ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٦٠ .

وفى باب الرقى والتعاويذ يقول كراب :

ولكى أشرح شرحاً دقيقاً ، نظام هذا النوع من الشعر السحرى أذكر هنا بعض الأمثلة الجارية فى الريف الانجليزى ، فاذا اريد استخراج شوكة ، القيت التعويذة التالية :

سعيد هو المسيح الذى ولد
وقد كلل بالشوك
وخرم جلــده
لكي يتعمق السم
ولكن جراحه الخمسة فيما قالوا
شفيت قبل أن يموت
فليتعمق الشفاء ويخرج الشوك
وسعيد هو المسيح الذى ولد (١١) .

وقد يساعد على بقاء تلك المأثــورات ، قداستها عند اصحابها ومن ذلك مثلاً ما يتصل بالميلاد وتجدد الحياة فى النبات والحيــوان وفى الطبيعة على اتساعها .

لقد ظلت أسرار هذا التجدد ، تتعلــق بتقديس القوة الفاعلة .

ويضاف الى ذلك ، إن مالا يرد نص بشأنه فى المعتقد الديني وما لا تقول به المعرفة العلمية ، يظل منبعاً فى التصورات الدارجة والأوهام .

ولنتذكر على سبيل المثل ظاهرة تجــددالحياة فى الطبيعة ، فالمعتقد الديني يردها الى ارادة الخالق سبحانه وتعالى الذى ينشىء الحي من الميت والميت من الحي .

وبجوار هذا المعتقد الديني ، الذى يضيف القدرة الى الله سبحانه ، تحمل المأثــورات والعادات الشعبية ، ما قد ينكره الدين ، وما يندديــه .

ان المعتقد الديني يقطع بأن القمر كوكب ، وأن الكواكب تدور فى أفلاكها ، وأنها تسبح فيها ، بأمر ربها ، والعامة ، يؤمنون لا نزاع ، بهذا كله ، ثم يصوغون فى أغاني الأطفال ، ما يشير الى ان القمر ملاك ، قد يختفه نبات الحور ، وفى أعمالهم السحرية يمارسون عادات تفوح بالوثنية خاصة فى حلب النجوم ، وهذه الجزئيات موجودة فى ثقافات الامم على اختلاف حظها من المعرفــة والرقى .

ومنها عرائس السحر والنذور وذبائح تشييد الأبنية وعبور الأنهار وتلاوة أسماء القديسين عند ركوب البحر والاهابة بالأرواح الخفية عند مواجهة الخطر .

---

(١١) المرجع السابق ص ٣١٠ .

ويتصف حملة النصوص الايجابيون ــ فيمايقول ــ سيدوف ، بانهم يملكون موهبة ادائها (اذا كانت تمثيلية او اغنية) ويملكون موهبة القائها والتأثير بها اذا كانت حكاية او نادرة او مثلا .

والحق ان فون سيدوف يعطي اهمية قصوى لجهد هؤلاء الافراد ويكاد ينكر دور المخالطات العامة والاتصال الجمعي بين الثقافات المتباينة ففي حديثه عن الحكايات ــ مثلا ــ يقول انها تذيع في الاماكن الجديدة حين يرويها حامل او حملة نصوص نشيطون ويلقونها على أسماع اهل الأماكن الجديدة .

وسيدوف يقول انه اذا عبرت بعض تلك المأثورات حدود أوطانها الجغرافية والسياسية ووصلت الى أقوام آخرين يسكنون في مواطن اخرى فان ذلك لا يحدث لان الاقوام الاخرى تستخدم عددا من اللغات وتعرف اللغة التي تقال بها تلك المأثورات ، وانما يحدث هذا الذيوع في المواطن الجديدة ، لان بعض الرواة حملوها معهم ، وعبروا بها الحدود الفاصلة بين موطنها الاساسي والموطن الجديد واستطاعوا ان يبثوها كاملة او يؤثروا بها في مأثورات ذلك الوطن .

ان اقل قدر من المخالطة البشرية والمعايشة بين حملة النصوص وغيرهم ، جدير بان ينشر المأثورات الشعبية خارج حدودها كما تنشر الريح البذور من تلقاء ذاتها وكما تقوم الريح بدور الوساطة في تلقيح بعض أنواع الزهور والنباتات .

ولا يشترط **سيدوف** ان تتم المخالطة بين حملة النصوص واولئك الذين يستقبلون مأثوراتهم في نطاق هجرات عامة ، او حركة استيطان واسعة او من خلال علاقات ثقافية او تجارية كبيرة ، بل يكفي ان يتجول بعض الافراد من حملة هذه المأثورات في أماكن جديدة ويكفي ان يذيعوها فاذا لقيت مناخا ثقافيا مواتيا استقرت في محفوظ هذه البيئة الجديدة (١٢) .

وربما كان تشريح بعض الأغاني الفولكلورية الموجودة في بلاد متقدمة تكنولوجيا مثل الولايات المتحدة الأمريكية ــ ان يقدم لنا مثالا لنمط المأثورات الشعبية حين تهاجر من مواطن قديمة الى مواطن جديدة .

ان هذا التشريح يمكن تحقيقه ، اذا اخذنا مجموعة **الان لوماكس** ــ مثلا ــ وهي التي تضم للشمالة الفنية فولكلورية بنصوص كلماتها والحانها والاشارة الى اصولها ومصادرها الاولى (١٣) .

حين ندرس هذه المجموعة نجد انه بالرغم من التطور السريع، والتوسع الكبير في الاستخدامات التكنيكية في أمريكا الشمالية ، فان الأغاني الفولكلورية التي يغنيها البيض والسود على السواء ، تطرح مئات الامثلة من الاغاني التي تعود باصولها الى ثقافات جرمانية وسيلتية ولاتينية وافريقية .

---

(١٢) Emma Emily Keifer, **Albert Wesselski and Recent Folk Tales Theories**, Indiana University Publications, Folklore Series N.8, 1947.

(١٣) Alan Lomax, **The Folklore Songs of North America, In The English Language**, New York 1960.

يقول **لوماكس** :

« ان الاغنية الفولكلورية — في بعض وجوهها — عبارة عن متحف للأثريات الموسيقية التي تنتمي الى بلاد كثيرة » ذلك ان المجموعات البشرية التي استوطنت العالم الجديد حاولت أن تستبقي اغانيها وموسيقاها فكانت هناك الحان من السويد وليتوانيا وايطاليا ، غير ان الاغاني والموسيقى الاسبانية والبرتغالية والفرنسية والانجليزية -واغاني موسيقى غرب افريقيا هي التي انتشرت في اكثر أماكن الاستيطان في العالم الجديد (١٤) .

واما اغاني البيض فكانت — ولم تزل — تتميز بانها فردية ، واما اغاني السود فمن أهم سماتها انها اغاني مجموعات (كورال) (١٥) .

ويقول **لوماكس** ان هاتين الثقافتين الموسيقيتين تعيشان جنباً الى جنب لأكثر من مائتي سنة وانهما في حالة من تبادل التأثير الدائم وقد ليثت مادة الأغاني تذهب وتأتي وتتحرك عبر حدود الأجناس حتى ليصعب علينا ان نقول ما هي المجموعة البشرية التي اضافت اكثر من غيرها الى هذا النمط من الاغاني أو ذاك (١٦) .

وبالطبع ، احدثت هذه المعايشة وتبادل التأثير تغيرات في بناء الالحان ونسيج الأغاني ذاتها .

وبمعنى آخر فان تعايش مأثورات شعبية مختلفة ، في اطار حياة عامة شاملة يسمح باحداث التغيير المستمر والمتبادل ، لكنه لا يمس القاعدة التي اشرنا اليها من قبل وهي قاعدة تثبيت بعض النصوص كتلك المتعلقة بالمعتقدات .

وفي كتاب **لوماكس** عدد من الأغاني الزنجية التي لم تزل تفوح برائحة المعتقدات الافريقية الوثنية .

يحدثنا **لوماكس** فيقول انه كان من معتقدات غرب افريقيا أن آلهة الأنهار والرعد والبحر والريح ، والحب ، والموت ، وارواح الأسلاف الموتى ، تصاحب الانسان في مراحل حياته وتحميه وتعاقبه وكانت عبادة هذه الآلهة « تملأ العام بالاحتفالات » وحين جيء بالعبيد من غرب افريقيا حملوا معهم اغانيهم وموسيقاهم التقليدية التي كانوا قد اخذوها عن آبائهم واجدادهم .

وايا كانت الاغنية التي يغنون ، فان لها وظيفتها في حياتهم ، فهي تسرية عنهم وللتعويض الروحي من احساسهم بالغربة ، وهي ايضا للتعبير عن اوهامهم وظنونهم (١٧) ، او هي ذات وظيفة بالنسبة للأعمال البدنية الشاقة التي يؤدونها .

والخلاصة ان سائر عوامل التغيير الناجمة من تبدلات اساليب الحياة او تلك التي يكون سببها الهجرات الثقافية أو كان سببها ، اولئك الافراد من الرواة والحفظة والنقلة ، فان هذه الاساليب جميعاً تفيض عن الحياة بغير عمد فكرى .

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٦) المرجع السابق ص ١٠ .

ولقد زاد ، الارتباط بين النظر الى المأثورات الشعبية ، ونوع الفكر الفلسفي السائد في كل بلد ، خاصة في النصف قرن الأخير ، وذلك لأن الفلسفات الاجتماعية والسياسية ــ فضلاً عن نمو العلوم الانسانية ــ قد جعلت الفولكلور هدفاً لها .

وفي مجموعة الدراسات الهامة التي تحمل عنوان « بحوث الفولكلور في العالم » (١٩) يقول **دورسون** ان الفولكلور يخدم المصالح الوطنية لكافة البلاد في عالمنا المعاصر والبلاد الصغيرة تجد فيه اعتزازاً بشخصيتها وثقافتها القومية ، والبلاد النازية تجد فيه ما يعزز فلسفتها القائمة على نقاء الجنس الآري وامتيازه على الأجناس الاخرى ، والبلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال ، تجد فيه عزة وطنية وتأصيلاً لحياتها ، والبلاد الاشتراكية تجد فيه ابداعاً يفيض عن نفسية عمالها وفلاحيها ، والبلاد الرأسمالية تجد فيه ذخيرة فنية ونفسية ، وهكذا ، فان « **الدوافع التي دفعت الى ان تدرس كل امة تاريخها السياسي والأدبي هي نفسها الدوافع التي تدفع مختلف الامم الى البحث في مأثوراتها الشعبية** » .

القوميات والمأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر

لا نزاع في ان ميلاد الفولكلور (المأثورات الشعبية) قد واكب ظهور القوميات الحديثة في اوروبا ولبث بعد ذلك ، يواكب نمو الروح القومية حينما تزدهر هذه الروح في بلاد العالم كبيرها وصغيرها .

ومن الناحية الفكرية ، فان الايمان بوحدة التاريخ والتراث واللغة والاقتصاد ومكونات الشخصية الوطنية ليس فقط وازعاً ، يتعلق بالنظرة القومية ، بل هو ايضاً وازع فكري للكشف عن عناصر الأصالة في ثقافة هذه الامة او تلك ، ومن أبرز هذه العناصر عنصر العادة الموروثة ، وعنصر القيم الأخلاقية ، والسلوكية وعنصر المعتقدات ، وهي التي تضمها المأثورات الشعبية كما أسلفنا في بداية هذا البحث .

ان التلازم بين نمو الروح الوطنية في عالمنا الحديث ، ونمو الدراسات الفولكلورية ، حقيقة شارحة ، تبين أسباب اتجاه العديد من البلاد النامية ــ بل الاوروبية في بداية نموها ــ الى الفولكلور وقد يكفينا ــ ان نشير هنا ــ الى ميلاد الدراسات الفولكلورية في كل من المانيا وفنلندة .

نحن نعرف ان مؤسس علم الفولكلور ــ وهو العالم الألماني يعقوب جريم ــ كان مدفوعاً الى بذل جهده المرموق، في جمع الحكايات والأقوال ووضع الاجرومية للغة الالمانية وابداء آرائه النظرية في الأساطير ــ كان مدفوعاً في ذلك بما اعلنه هو ــ من محبة الوطن .

وما من شك في ان الأحداث التاريخية العظمى التي سبقت ميلاد علم الفولكلور وواكبته ــ مثل حرب الاستقلال الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وسقوط النظم القديمة في وسط اوروبا ، وحروب نابوليون ، قد أذكت الاتجاهات الرومانية في الأدب والفن ، وأذكت الاحساس القومي في نفوس المثقفين بعامة . وراح نفر غير قليل منهم ينقبون عن المأثورات الشعبية ، في المخطوطات القديمة والتقاويم المهملة ، ويجمعونها من افواه الرواة ، ويمجدونها . وقد ذاع هذا الميل الى المأثورات القديمة بين المثقفين السلاف والجرمان ــ وغيرهم .

---

(١٩) Richard M. Dorson, **Folklore Research Around the World,** Bloomington, 1961.

ويلفت النظر ، نهضة الفولكلور ، في بلد صغير هو فنلندة ـ ذلك ان الفكر الوطني هناك ، ارتبـــط أوثق الارتباط بالاهتمام بالمأثـورات الشعبية الفنلندية .

ونحن نعرف أن فنلندة كانت معرضة ـ على مدار مراحل طويلة من تاريخها ـ لغزوات تشن عليها من السويد او من روسيا القيصرية . وكان رد فعل مثقفيها ان تمسكوا بميراثهم الأدبـــي القومي .

يقول الاستاذ **آرشر تايلور** Archer Taylor « لننظر أولاً الى فنلندة ، لاننا نعتبرها الوطن الذى حظى فيه الفولكلور بتقدير كريم ، باعتباره موضوعاً جديراً بالدراسة العلمية » .

وأما أهميته الكبرى في فنلندة فهي أن محور الدراسات الأدبية ومحور الدراسات الفولكلورية هي ملحمة أرض الأبطال (الكالفالا) التي انشأها **الياس لونروت** على أساس الأغاني الفولكلورية .

وقد اعتبر الفولكلور منذ أيام **لونروت** قلب الأدب الوطني ، والثقافة الوطنية (٢٠) .

وفي دراسة اخرى منشورة ضمن مجموعة بحوث انديانا عن الفولكلور في العالم نقرأ ما يلي :

« يمكن تقسيم تاريخ الدراسات الفولكلورية في فنلندة الى مراحل ثلاث وهي مرحلة ما قبل ١٨٣٥ حين نشر **الياس لونروت** Elias Lonnrot « **الكالفالا** » Kalevala ، ثم مرحلة دراسة الكالفالا ثم مرحلة ما بعد الكالفالا .

وأما المرحلة الاولى فكانت عصر التعسف الأجنبي واليقظة الوطنية . وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الوطنية والرومانسية وتأمل الذات ، وأما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة توسيع آفاق الاهتمامات الفولكلورية ، وتوسيع مجالات دراستها (٢١) .

ويجوز لنا أن نرى في التلازم بين ميلاد الفولكلور والحركة الرومانسية ويقظة القوميـــات الحديثة والتحولات الصناعية ذلك الاطار الذى ازدهرت فيه الدراسات اللغوية والتاريخيـــة والاجتماعية والنفسية ، وما اليها من الدراسات العلمية الحديثة .

وعندما بدأ الأخوان يعقوب وولهلم جريم J. & W. Grimm أعطهما الرائد والمؤثر بالنسبة لعلم الفولكلور كان البناء الثقافي لأكثر الامم تقدماً ـ وهي الاوروبية ـ ينشق عن نظريات ومناهج حديثة ما لبثت أن اعطت علم الفولكلور ، الكثير الذى ادى الى أن تتوالى مدارسه ، ونظرياته ، وطرائق عمل الباحثين في مادته .

ومع بداية علم الفولكلور ، لم يكن من المنطق ان نتوقع ان ينصرف كل باحث الى فرع واحد أو فرعين متداخلين من فروع المأثورات الشعبية بل كان الطابع العام لجهود الرواد الأوائل هـو ان يتناولوا جوانب شتى من الفولكلور فيعقـــوب جريم مثلاً (١٧٨٥ ـ ١٨٦٣) يشترك مع اخيه ولهلم (١٧٨٦ ـ ١٨٥٩) في نشر مجموعة حكايات الجان الذائعة (وقد صدرت في جزئين عام ١٨١٢

---

(٢٠) انظر مقاله : Characteristics of German Folklore Studies,
المنشور في (بحوث الفلكلور في العالم) ص ٧ ـ ١٥ .

(٢١) المرجع السابق ص ٣٩ .

و ١٨١٥ على التوالي) وكان يعقوب عالم لغة ، معنياً بالفقه اللغوي ثم كان هو الباحث المتفرد الذى اثار بدراسته للميثولوجيا الألمانية (الصادرعام ١٩٢٥) ذلك التقدير الذى منحه لقب مؤسس المدرسة الميثولوجية .

كما ان جهود أخيه ويلهلم والاراء التى ابداها فى دراسة الحكايات الشعبية ـ والتى تضاف الى جهوده هو ـ قد اتاحت للمنهج المقارن فى الدراسات ان يرتبط بالبحث فى الفولكلور .

بل لقد يعزى اليهما انهما بذرا بـذور المدرسة الشرقية التي زعمت ان الكثير من المأثورات الجرمانية والاسطورية يمكن ردها الى اصول هند اوروبية .

وللأخوين كذلك آراؤهما المعروفة بالنسبة لتشابه النصوص اذ أنهما يعزوان هذا التشابه الى عاملين ، الاول هو تماثل الظروف التي تسمح بنشوء مأثورات متشابهة والثاني هو تقارض المأثورات الشعبية بين الثقافات المختلفة .

وبمعنى آخر فان جهود الاخوين جريم ، ضمت بدايات مدارس ونظريات مختلفة ، فى علم المأثورات الشعبية .

وما كان الاخوان جريم يستطيعان أن يبلغا هذه البدايات الخصبة الا لأنهما كانا يعبران عن الحيوية التي اصابت العلوم ، وانذرت بنشوء علوم حديثة تتناول الانسان وبيئاته وثقافاته ونفسيته .

ولقد كان اعتزاز يعقوب جريم بتراث امته كما كانت حماسته لخدمة وطنه ، جناحين لجهده العلمي الفريد .

وما من شك فى أن ظروف الحياة الاوروبية بعامة فى ذلك الوقت ـ ومن سماتها اضعاف الحواجز بين الثقافات ـ قد اتاحت لجهود جريم أن تتخطى حدود الثقافة الألمانية وتصبح « مثالاً » يحتذى .

وهذا هو **وليام تومز** J. William Thoms الذى ندين له بفضل صياغة كلمة فولكلور يتمنى فى رسالته المشهورة (٢٢ اغسطس ١٨٤٦) الى مجلة « ذى اثينيوم » The Athenaeum (٢٢) « ان يمنح القدر بريطانيا عالما مثل يعقوب جريم يخدم مأثوراتها الشعبية العريقة كما فعل ذلك العالم الألماني الكبير بمأثورات المانيا » .

والحق ان احساس رواد علم الفولكلور بان اساليب العيش الحديثة تهدد المأثورات الشعبية بالاندثار كان جزءا لا يتجزأ من ردود افعال الفكر الاوروبي وقد غمرته الرومانسية ، واشاعت فيه الحنين الى حياة الماضي وبساطة الحياة الريفية ونقائها المفترض .

يقول **تومز** فى رسالته الى الاثينيوم :

« كثيراً ما عبرت صحيفتكم عن اهتمامكم بما نسميه فى انجلترا بالأثريات الشعبية أو الادب الشعبي (ولو انه ـ بهذه المناسبة ـ اقرب الى المأثور والحكمة منه الى الادب ، وقد يعبر عنه تعبيراً ادق مصطلح كوني طيب هو الفولكلور اي مسلك الشعب أو مأثوره وحكمته) . . وما من

(٢٢) عدد ٩٨٢ ، ٢٢ اغسطس ١٨٤٦ .

أحد اتخذ لدراسته موضوع العادات والتقاليد والممارســات والخرافات والأمثال والقصص الشعري الغنائي الخاصة بالعصور الغابرة الا وقد انتهى الى نتيجتين اولاهما كم يقبع الآن ، مما هو غريب ومثير للاهتمام مــن هذه المــواد ، والنتيجة الثانية هي كم نستطيع ان ننقذ من هذه المادة اذا بادرنا الى بذل الجهد اللازم » .

وهكذا توالت في المائة والستين ســـنة الماضية ، مدارس الفولكلور مبتدئة بالرومانسية والاسطورية مشتملة على المدارس المشرقيـــة والانثروبولوجية والنفســـية ، والتاريخيـــة الجغرافية ، والوضعية والتاريخية والادبية .. الخ .

ومن اهم ما يتعلق ببحثنا في جهود هـــذه المدارس انها شغلت على نحو او آخــر بتتبع المأثورات الشعبية من حيث منابعها الاولى ، أو سريانها وانتشارها او تماثل الكثير من جزئياتها بل نماذجها أو التغيرات التي تطرأ عليها .

التغيير في وظيفة المأثور الشعبي

ولعل تغير الوظائف التي تؤديها المأثورات الشعبية من ابرز نواحي هذه المشــكلات ... فما هي هذه الوظائف ؟

يحدثنا **وليام ر . باسكوم** (٢٣) منها فيقول لنا انها وظيفة الترويح عن النفس ، وتثبيت القيم الثقافية ، والتعليم او التلقين والتلاؤم مع انماط السلوك .

واما وظيفة الترويح فينبغي الا ننظر اليها على انها التسرية والامتاع ولا شيء آخــر ، ذلك ان الفولكلور يكشف عن محاولات الانسان للهرب في الخيال من ضغوط الحياة ، ســواء كانت تلك الضغوط جنسية أو كانت غير ذلك .

ولقد تبدو افكار علماء النفس عن التعويض والهروب الى الخيال ، منطبقة على ممارســة الفولكلور فالانسان الذى احس بعجزه الفيزيقي عن التحليق في الجو وقطع المسافات البعيدة ، قام بعملية تعويض عن هذا العجز ، فانشأ حكايات طيران الكائن البشري وسفره على بساط الريح .

واما وظيفة المأثورات الشعبية في تثبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية والاعتقادية ، فينطبق عليها ما قاله العلامة **مالينوفسكي** من ان وظيفة الاساطير هي أن تدعم التقاليد والموروثات وتضفي عليها قيما أكبر ، ومكانة ارفع ، بأن ترجعها الى **اصول ارفع واسمى من الحقيقة** (٢٤) .

واما وظيفة التعليم والتربية التي تؤديها المأثورات ، فهي أنها تلقن أعضاء الجماعة الشعبية ما استقرت عليه تجربة الانســان خلال اجيال ، من التمييز بين ما يحقق الخير ومــا يجلب الشر وتنبيه الانسان الى خصائص اشياء كثيرة ، يستعملها في حياته ، وتدريب ملكاتــه على ان تكتسب تلك المعارف اللازمة ، التي استخلصها الآباء والأجداد ــ كما ان المأثورات الشعبية تثقف الانســان الامي بثقافة مجتمعه ، في كل ناحيـــة تقريبا .

---

(٢٣) William R. Bascom, **Four Functions of Folklore, repeinted in The study of Folklore,** by Alan Dundes, Englewood Cliffs, N. J. 1965, Prentice-hall, Inc. PP. 279-298.

(٢٤) B. Malinowski, **Myth in Primitive Psychology,** P. 29.

واما وظيفة المأثورات في ملاءمة سلوك الانسان فمعناها ان بعض هذه المأثورات ، تشكل ضابطا اخلاقيا ، ووازعا سلوكيا ، يحد من انحراف السلوك ، والخروج على الأخلاق وتجاوز العرف .

وبالطبع فان النهي والزجر والتوبيخ ، ــ وهي قوة الردع التي يتوسل بها العرف الاجتماعي ــ يقابلها الترغيب والتحسين وابراز القيم الفاضلة والقدوة الحسنة .

تلك هي اذن خلاصة رأي **باسكوم** في الوظائف الاربع التي يؤديها الفولكلور ، وباسكوم من علماء الانثروبولوجيا يهمه مثلهم تتبع المأثور الشعبي وسط بيئته المعاشة ومحيطه الاجتماعي .

والباحثون الآخذون بمناهج علم الفولكلور يهمهم كذلك هذا المحيط الاجتماعي ومكانة الفولكلور من البيئة الثقافية السائدة في حياة الجماعة الشعبية .

لكنهم يرون ان الوظائف التي تؤديها المأثورات ، لا تخضع لهذا التقسيم . لأنها اكثر تنويعا واشد تركيبا ، فقد يلقى المثل او تروى الحكاية في مجال التسرية والترويح عن النفس ، وقد يلقى نفس المثل ونفس الحكاية لغرض تعليمي . ثم قد يلقى المثل والحكاية لتحقيق غرض شارح او للسخرية ، او التمييز او عكسه ، او لاظهار المهارة الذهنية .. الخ .

اي ان المأثور الواحد ، تتعدد وظائفه بحسب اختلاف مجالات استعماله .

ونحن نؤكد على قيمة الاستعمال ــ في بحثنا الراهن ــ لأن التغيير الذي يصيب المأثورات يبدو في ضمور او تبديل استعمالها ، كما يتم التدليل حين لا يبقى لها مجال في الاستعمال .

ويهمنا كذلك شكل المأثور او صيغته الفنية وترتيب عناصره او سياق جزئياته فالتغيير لا يصيب المعنى والغرض وحدهما ، بل يصيب أيضا تلك العناصر التي يتركب منها المثل .

وربما كان التغيير في الشكل ــ اهم احيانا ــ من التغيير في مجال الاستعمال . فحكايات الجان مثلاً ، عند تحليلها ، قد تتركب من عناصر اولية مرتبة ترتيبا معينا في ثقافة ما ، فاذا هاجرت تلك الحكايات واستقرت في ثقافة اخرى، فقد يحدث لعناصرها الأولية ، ان تتبادل الأماكن فيصبح عنصر البطل الذي يبحث عن حل لمشكلة، او جواب لسؤال في صلب الحكاية ، بدلاً من ان يأتي ترتيبه في التمهيد ، وقد يأتي ترتيب عنصر مساعدة الخادم (الجن) البطل ، في الخاتمة بدلاً من ان يكون عنصرا محوريا .

وينبهنا **الكزاندر كراب** الى ان مثل هذا التغيير قد يصيب العناصر الاولية في حكايات النبات والجان والحيوان .. الخ ، وهي تتواتر من بلد الى بلد ، ومن جيل الى جيل .

على اية حال يتناول التغيير التلقائي ، وظائف المأثورات وتكويناتها ، ويقوم الاستعمال باجراء هذه التغييرات والتبديلات وفقا للاسباب والعوامل التي اشرنا اليها من قبل .

لكن هنالك ــ كما قلنا ــ تغييرات متعمدة ، تصيب توظيف المأثورات وتصيب تكويناتها كذلك .

وتلك هي التغييرات التي ألمحنا اليها حين ذكرنا وجهة نظر الباحثين في الكتلة الشرقية .

وبالرغم من الاختلاف بين آراء الفولكلوريين الغربيين والشرقيين ، فان دول اوربا وامريكا الشمالية تولى المأثورات الشعبية اهتماماً علمياً متزايداً ، وكذلك هي توليه اهتماماً فكرياً – بل سياسياً .

ونظراً لغزارة مادة البحث فيما تعنيه البلاد المختلفة بمأثوراتها الشعبية ، ولأن دراستنا الراهنة لا ترمى فقط الى اظهار تلك الجهود ، فاننا نكتفي بالاشارة الى نماذج من اهتمام الباحثين ببعض البلاد الاوربية والامريكية المتقدمة ، وبعض البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

انموذج الدراسات الفنلندية

ونبدأ بالدراسات الفولكلورية ، فى فنلنده كانموذج .

سبق لنا ان أشرنا الى المرحل الثلاث فى الدراسات الفولكلورية الفنلندية والتي تقاس جميعاً الى نشر ملحمة ارض الابطال (الكالفالا) وقلنا ان عمل **الياس لونروت** كان تعبيراً عن الحماسة الوطنية .

وفى عام ١٨٣٥ – ١٨٣٦ أصدر لونروت الجزئين الثاني والثالث فى الكالفالا : او قصائد قديمة من كاريليا تتعلق بعراقة الشعب الفنلندى (٢٥) .

وكان لونروت قد انتهج منهج جمع المادة المأثورات من الرواة وقد اثار عمله الفريد حماسة جامعي النصوص ومهد لانشاء « أرشيف الشعر للجمعية الأدبية الفنلندية » ، ولم يتوقف جهد **الياس لونروت** عند حد الشعر ، بل تعداه الى جمع الألغاز والأمثال والحكايات ومنظومات السحر التي ظهرت عام ١٨٨٠ بعنوان « المنظومات السحرية القديمة للشعب الفنلندى » كما ان قد توالى ظهور مجموعات الاقوال والمأثورات الشعبية ، واعتبرت مجموعة **اريك روبيك** Eric Rubbeck وهي « حكايات الشعب للشعب الفنلندى وخرافاته » مكملة للاشعار والمنظومات التي جمعها **لونروت** وكانت مجموعة الحكايات هذه قد ظهرت اواسط ذلك القرن .

ويحتفظ تاريخ الدراسات الفولكلورية الفنلندية بمكانة مقدمة للجهود التي بذلها **يوليوس كرون** Julius Krohn **وكارل كرون** Karle Krohn **وآنتي آرني** Antti Aarne كما يضيف اليهم الفضل فى وضع منهج المدرسة الجغرافية التاريخية (او المدرسة الفنلندية) الذى يطبقه كثير من الباحثين فى غرب اوروبا بل العالم .

وبالاضافة الى نشر الدراسات ومجموعات النماذج ، ومطبوعات أصدقاء الفولكلور وانشاء دور **الوثائق الفولكلورية** ، ومتاحف الفولكلور ، فقد دخلت الدراسات الفولكلورية المناهج الجامعية ، منذ مائة سنة تقريباً . والذى يهمنا هو ان بلداً صغيراً فى اوروبا قد ضرب المثل ، على أن استقبال الحضارة الحديثة ، لا يلغى الاهتمام بالمأثورات ، بل يوجبها ، ويزيد من اهميتها . واذا كان الدافع الاول لجهود علماء فنلندة ، هو الروح الوطنية فقد أصبح الدافع لها بعد ذلك – استقصاء الحقيقة واستخلاص النتائج العلمية منها .

---

(٢٥) Kalevala or Ancient Poems related to The Finish People.

وبمعنى آخر فقد تحول الجهد الفنلندى ، من حركة فكرية وعلمية ، مصبوغة بالصبغة الوطنية ، الى حركة علمية ، ذات سمت عالمى . فطرائقهم فى تصنيف مواد الفولكلور ، ونظرتهم الى انتشاره ، واصوله ، لم تزل تؤلر أكبر التأثير فى دراسة المأثورات الشعبية على النطاق العالمي . وعندما ننظر الى الجمعية الادبية الفنلندية ، نجد فيها انموذجا آخر ، للجهد المنظم والرائد ، فقد انشأها جماعة من أساتذة الجامعات عام ١٨٣١ وكان من اهدافها نشر المعرفة بالوطن (فنلندة) وبذخائره وتنمية الاهتمام باللغة الفنلندية ونشر الآداب بهذه اللغة ولهجاتها الدارجة حتى يتداولها المثقفون والعامة .

وبعد خمس سنوات من انشائها وجهت هذه الجمعية نداء الى المواطنين تدعوهم فيه الى ان يجمعوا المأثورات الشعبية . واستجاب له العدد الغفير فبعثوا بآلاف الحكايات والنوادر والقصص الشعبي والأمثال والالغاز وغير ذلك من فنون الادب الشعبي ، واقواله السائرة .

واصبحت هذه الجمعية ، أول هيئة من نوعها فى العالم كله ، معنية بالفولكلور ، وقد اتخذ عملها ، صبغة العمل الوطني ، فأخذ الكثيرون يعينونها ماليا ، بدافع من محبة الوطن . غير ان عمل الجمعية لم يقتصر على الاهتمام بالمأثورات بل شمل سائر انحاء الادب وفقه اللغة والثقافة .

وكانت الحكومة الروسية القيصرية قد حرمت على أهل فنلندة ان يستخدموا لغتهم فى الآداب والكتابة الثقافية والعلميـــة ، وقصرت هذا الاستعمال على الكتابات الدينية .

غير ان هذا الحظر لم يقيد حركة تدوين المأثورات الشعبية بل زادها قوة، فقد تدفق جامعو النصوص يتمسكون بلغتهم الوطنية ويسجلون بها مأثوراتهم وعاداتهم بل خرافاتهم وسنة بعد اخرى، تكدست مدونات وتسجيلات الفولكلور الفنلندى حتى ان عدد نماذجها الآن يربو عن المليون والنصف مليون انموذج .

واذا كان أهل هذا البلد الاوروبي الصغير قد استطاعوا ان يجعلوا من العناية بمأثوراتهم الشعبية ، تيارا فكريا تدفعه محبة الوطـــن والاعتزاز بتقاليده فقد كان لمنهج المدرسة الفنلندية واسلوبها فى جمع المادة من الميدان ـ او مـــن مناطق استعمالها بالفعل ـ تأثيره الكبير على جهود اولئك العلماء والباحثين الايرلنديين ، الذين اثروا عمل جمعية الفولكلور الايرلندية ، واعمــال الدراسات العلمية النظرية والأعمال الميـــدانية بالمثل .

وما من شك فى ان الاحســـاس الوطنى ، يتضح فى جهود هؤلاء الباحثين ، كما اتضح فى جهود زملائهم الفنلنديين .

لكن الاحساس الوطني ، ليس هو العامل الوحيد ، فى انتشار الاهتمام بالفولكلور .

هناك ايضا ، مـا يمكن ان نـسميه بالحاجة المتزايدة الى التعرف الى ثقافات الامــم الاخرى .

واذا كان رواد علم المأثورات الشعبية ، قد عنوا اكثر ماعنوا ، بالاقوال والمأثورات السائرة فى أوطانهم ، او تتبعوها فى ثقافات امم اخرى ، لتأكيد عراقتها وامتيازها ، فان الباحثين فى هذه المأثورات ، ما لبثوا ان عنوا بمأثورات غيرهم من الشعوب .

فالنظرة الشاملة الى الثقافات القومية والمأثورات ــ على مستوى البشرية كلها ــ هي من سمات مدارس مثل الجغرافية التاريخية والانثروبولوجية والنفسية ، والادبية ــ وهي تلك المدارس التى عبر عنها العالم الامريكي الكزاندركراب ــ والوضعية التي تعرف شمولها من كتابات العالم الموسوعي **سير جيمس فريزر** James Frazer .

والحق ، أن علماء المأثورات الشعبية ،افادوا من توسيع افق العلوم الانسانية بعامة وافادوا كذلك ، مما أحدثته التغيرات الهامة في حياة عالمنا المعاصر ، ومنها تقريب المسافات والتقارب بين مجالات الثقافات ... الخ . فكان عليهم الا يفحصوا فحسب ميراث اممهم ، بل ان ينظروا كذلك في ميراث الامم الاخرى .

ولعل عمل جمعية الفولكلور الامريكية (التي اسست في بداية عام ١٨٨٨) أن يقدم مثلاً بارزاً على ما ذهبنا اليه فهذه الجمعية عنيت منذ انشائها بفولكلور امريكا وكذلك بمأثورات الامم الاخرى .

يقول **ماك ادوارد ليتش :**

« من وقت انشائها اعتبرت جمعية الفولكلور الامريكية ان وظيفتها لا يمكن أن تقتصر على ناحية واحدة وأنه بدراسة الفولكلور بعامة ، يستطاع فهم فولكلور اي امة ولهذا افسحت مجلتها (جرنال الفولكلور الامريكي Journal of American Folklore) صفحاتها للدراسات العامة عن الفولكلور ولدراسة فولكلور الامم حيثما كانت في العالم » .

وفي الجانب الآخر ، كان البحث الفولكلوري في روسيا يمر بالمناهج المختلفة ــ وذلك قبل عام ١٩٢٠ ــ فقد عرف هذا النوع من الدراسات في اواخر القرن الماضي والى ما بعد الحرب العالمية الاولى ــ مناهج الاسطوريين والمشرقيين والشكليين الذين اعطوا اهمية اولى للصيغة والقالب ،وطرحوا في المكانة الثانية المحتوى والمغزى ، ومنذ عام ١٩٢٠ كما يقول **فيليكس اوتياس** « أكد الباحثون الروس على **الاستعمالات الاجتماعية** للفولكلور ، اكثر من تاكيدهم على مشكلات هجرات النصوص واصولها واشكالها الفنية » (٢٦) .

وبالرغم من الاختلاف الجوهري بين الفكر الامريكي والفكر الروسي ،الا ان نطاق البحث في هذا الجانب أو ذاك ، شمل مأثورات الامم غير الامريكية وغير الروسية .

بل ان بلداً صغيراً هو بلجيكا ، ليقدم انموذجا متميزا لتطور الدراسات الفولكلورية بحيث اصبحت تشمل المأثورات الاقليمية ودراسة انحاء من ميراث الانسان الاوروبي والافريقي .

ولم يعد الامر ــ اذن ــ امر جهود علمية مبذولة في نطاق محدود ، او امر هوايات ينساق لها بعض المثقفين ، هنا او هناك ، بل اصبح الامر ، امر اتجاهات فكرية تواكب التطورات الهائلة التي طرأت على حياة العالم في تاريخه الحديث ، فجعلت العديد من بلاده عالية النمو والمتخلفة ، تعطى اهمية للمأثورات الشعبية ،ليس فقط نزولاً على دوافع وطنية ، بل ايضا

---

(٢٦) Felix J. Oinas, **Folklore Activities in Russia**, in **Folklore Research Around the World**, PP. 76-83.

نزولاً على حاجة علمائها ومفكريها الى الكشف عن دخائل النفس البشرية ، والتعرف الى مسالك الامم الحقيقية التي تعبر عنها هذه المأثورات تعبيراً أصيلاً .

ولا يخلو اهتمام بعض الباحثين خاصة في البلاد الكبرى ـ من أنه جزء لا يتجزأ من اهتمامات رجال السياسة والحرب وأعمال الفكر فيها .

فكما أن عالمنا الحديث شهد الدراسات الفولكلورية في خدمة الفكر الوطني، فقد شهد دراسات فولكلورية في خدمة نفوذ بعض الدول .

لكن ينبغي أن نشير الى أن « نتائج البحث العلمي الخالصة » لم تأت من جانب دون آخر وكذلك الشأن بالنسبة لسائر العلوم ، وليس بالنسبة لعلم المأثورات الشعبية وحده .

والحق ، أن علم المأثورات الشعبية ملمح أساسي بالنسبة لكيان الامم جميعاً . يقول الاستاذ **ريتشارد م . دورسون** :

« أن عين الدوافع التي أدت الى أن تدرس الامم تاريخها الوطني الخاص وتاريخ آدابها الخاصة هي التي دعتها الى دراسة الفولكلور ؛ ذلك أن الدولة الحديثة الناضجة سياسياً لا ينبغي لها أن تملك فحسب وثائقها التاريخية الصحيحة التي لا يرقى اليها الشك بل يجب أن تملك بالمثل أعمالها الادبية التي استقرت قيمتها ومكانتها وتملك أرشيفات مأثوراتها الشعبية المفهرسة » (٢٧) .

وحين ننظر الى المؤتمرات الدولية التي عقدها علماء الفولكلور على مدار تسعين سنة تقريباً سنجد أنها بدأت بجهود باحثين من دول ناضجة في تكوينها الحضاري لم تتابعت واتسعت، وضمت ممثلين للبحث العلمي ، من أكثر الثقافات في عالمنا .

وحين نقرأ ما أذاعته الدوريات ـ مثل مجلة الفولكلور الانجليزية أو جرنال الفولكلور الأمريكي ـ أو ما هو منشور ضمن مطبوعات اللجنة الدولية للفولكلور (C. I. A. P) . بل ما هو منشور في مطبوعات جمعيات الفولكلور للبلاد الاوروبية الاصغر ، سنلاحظ أن مئات من أكبر علماء هذا القرن ، ومن مختلف البلاد والثقافات، قد التقوا حول المأثورات الشعبية ، بعضهم تدفعه ضرورات البحث العلمي في بلاده ، وآخرون تحفزهم أسباب البحث في ثقافات الامم بغرض البحث لا أكثر ، وغيرهم يعلنون كما قال **البرت ماريتوس** Albert Marinus في اجتماع اللجنة الدولية للفولكلور بمدينة نامور البلجيكية عام ١٩٥٢ من أن القوى المادية التي تحرك العالم ، وتهدد طمأنينة الشعوب ، وتثير التوترات ،تعارضها قوى روحية ، ترمي الى التقريب بين الانسان والانسان ، والتعاون الدولي البناء لخير الناس جميعاً .

ويعتبر **ماريتوس** أن جهود علماء الفولكلور على الصعيد الدولي هي بعض هذه القوى الروحية الهامة (٢٨) .

---

(٢٧) **Folklore Research Around the World.** op. cit. D.I.

(٢٨) انظر صفحات ٣٩ وما بعدها من الحولية السادسة للجمعية القومية البلجيكية للفلكلور.
" Annuaire VI 1963 " — **Commission National de Belge de Folklore.**

ولعلنا نوافق **مارينوس** فيما ذهب اليه حين تلقى نظرة الى نشوء علاقة عمرها ٤٣ سنة ، بين تعاون العلماء المشتغلين بالفولكلور على المستوى العالمي ، والمنظمات الدولية الكبرى كعصبة الامم ثم مجلس التعاون الدولي ثم الامم المتحدة واليونسكو .

وهذه السنوات الثلاث والاربعون هي التي شهدت ميلاد اللجنة الدولية للفنون والمأثورات الشعبية (٢٩) عام ١٩٢٨ وشهدت كذلك قيام هذه اللجنة مرة اخرى ، سنة ١٩٤٥ بعد ان وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها .

اما اللجنة الدولية الاولى ، فتاتي بعد ان قضى نفر من علماء المأثورات الشعبية سنوات عشرا تقريبا عقب انتهاء الحرب العالمية الاولى .في اقناع المجتمع الدولي بقيمة الفولكلور في التعاون الدولي .

ومن الواضح ان نشوب ، حربين عظميين .في اقل من نصف قرن ، قد انزل بامم عديدة ، اشد الخسائر المادية والضحايا ، ودعا اعدادا متزايدة من المفكرين والعلماء الى ان يتاملوا مصير البشرية ، وهي تواجه اندلاع نيران الحرب ،واتساع رقعتها لتشمل الكرة الارضية قاصيها ودانيها .

وكما ان نفرا غير قليل من المشتغلين باحدث علوم الطبيعة والرياضيات والفلسفة والـــدرة والتكنولوجيا قد نادوا بالتقريب بين الامم ،والوقوف في وجه الاسباب المؤدية الى الحروب ؛ فكذلك فعل علماء الدراسات الانسانية .

وفي قلنا أن تبنى عصبة الامم لفكرة انشاء لجنة دائمة للمأثورات الشعبية عام ١٩٢٨ ، وتبنى اليونسكو لنفس الفكرة بعد سبعة عشر عاما ، دليل واضح على الثقة بان الاهتمام بالخصائص المتميزة للتراث القومي ، يمكن ان يقود الى العناية بتراث الانسان من حيث هو انسان ، وبالتالي فانه جدير بان يزيد الفهم المشترك لحضارات الجنس البشري ،بل يمكن ان يزيد التعاون الدولي في مجال العلوم والجهود التي يكون هدفها حماية ما توصل اليه الجنس البشري من معرفة وخبرة ، وما اكتسبه من تجربة وقدرات ، وما أبدعه من أفكار وتعبيرات فنية وثقافات .

ولجنة الفنون والمأثورات الشعبية التابعة لليونسكو تضم علماء من الغرب وآخرين من الشرق .

وفي اجتماعها بمدينة نامور ، كان مجلسها التنفيذي يتألف من **البرت مارينوس** (بلجيكا) **ومدام باروجا** J. C. Baroja (أسبانيا) **والفونسو كازو** Alfonso Caso (المكسيك) **وكوشيارا** G. Cochiara (ايطاليا) **وهلموت دولكر** Helmut Dölker (المانيا) **وسيجورد اريكسون** Sigurd Erixon (السويد) **وميلوفان جافتزى** Milovan Gavazzi (يوغوسلافيا) **وآرثر هابرلانت** (النمسا) **ولازو لاجزا** (المجر) **وارنولد فان جنب** Arnold Van Gennep (فرنسا) وغيرهم من الدانمرك وهولندا وانجلترا واليونان والولايات المتحدة الامريكية .

---

(٢٩) La Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires.

وقد عنينا بذكر هذه الاسماء لنرى كيف ان المجتمع الدولى قد افسح لبعض علمائه الكبار المجال ، ان يبذلوا جهدهم تحت جناحه وفى اطار رعاية المأثورات الشعبية . وقد تكرر عقد مؤتمرات الفولكلور وندوات البحث على المستوى الدولى ، وتحت اشراف منظمة الثقافة الدولية .

كما ان اللقاء بين علمائه والباحثين فيه يتم ـ على نطاق ـ **المؤتمرات** الدولية الاقليميـة التي ينظمها معهد الفولكلور بجامعة انديانا او معاهد البحث الفولكلورى فى السويد والمانيا ورومانيا وغيرها .

ويهمنا من هذا أن نشير الى امرين ، **الاول** : الاعتراف على نطاق المجتمع الدولى بأن الفولكلور علم استقرت مناهجه وطرق البحث فى مادته ، وان هذا العلم يطرح مـن نتائج البحث ما هـو جدير بالدلالة على أصالة الثقافات والتقـريـب بينها ، والتعريف بها **والأمر الثانى** : ان الامـم النامية وعالية النمو تجـــد من مصلحتهـا القومية رعاية المأثورات الشعبية ودعم الدراسـات والجهود المبذولة فيها .

يحدثنا **روجيه بينو** Roger Pinon فى بحثه « ما هو الفولكلور ؟ » عن **الاعتراف** الرسـمي بالفولكلور فى القرن العشرين ، فيقول : ان دول الشمال الاوروبي (المانيا والنرويـج وفنلندة) كانت هي السباقة الى ذلك الاعتـراف ، وان الدول الاوروبية الاخرى التى سارت على اثر تلك البلاد الشمالية ، قد اشارت بنشاط العديد من علمائها كفرنسا واسبانيا وبلجيكا وايطاليا والبلاد السلافية .

وقد اتخذ الاعتراف رسمياً بالفولكلور اشكالاً تتراوح بين اقامة المتاحف الخاصة بنماذجه ، وانشاء اللجان القومية ، والجمعيات الأهلية الى انشاء القوائم الفهرسـية واطالس الفولكلور وامهات مراجعه واصدار دورياته ومعاجمه وانشاء اقسامه الجامعية ومعاهده ومراكز البحث فيه .

ومن خلال هذه المنشآت ونشاطها يتم جمع النماذج .

والاستاذ **الكزاندر كراب** يقول لنا انه لكى تتم عمليات جمع النماذج ، لا بد وان تكون فلسفة الفولكلور كعلم على قدر كاف من الوعى بذاته .

ثم هو يذهب الى ان ادراك الفولكلور لذاته قد ظهر فى مرحلتين هامتين من تاريخ الحضارات الاوروبية وكانت المرة الاولى حين راح الباحثون ـ على مدار جيلين ـ يجمعون مأثورات الاغريق والشرق الادنى وكان ذلك بعد موت الاسكنـدر المقدوني وتحول الاسكندرية الى عاصمة كبرى للثقافة الهللينية (٢٠) .

واما المرة الثانية ، فقد كانت فى مراحل التاريخ الاوروبي الحديث .

وعلى اية حال ، فان دورة الاهتمام بالمأثورات الشعبية قد اتخذت عند العلماء والباحثين فى الازمان القديمة مداها المتفرق ، والمحدد باتجاهات افراد لا يحكمهم علم مستقل بذاته ونظرياته ومناهج عمله .

---

(٢٠) انظر قاموس الفولكلور مادة (الفولكلور والميثولوجيا) ص ٤٠٦ .

فى حين أن هذه الاهتمامات قد أصبحت جهداً متصلاً يهتدى بالنظريات الخاصة بعلم مدرك لذاته بالفعل ، وكان ذلك منذ أن تشققت العلوم الحديثة وحركة الفكر الانسانى عن ميلاد علمنا الحديث ونعنى به علم الفولكلور .

ويكفي أن نراجع تاريخ مدارس الفولكلور لنرى تاريخ جهود الباحثين فيه لنرى كيف اتصل هذا العلم الحديث المدرك لذاته ، اتصالاً وثيقاً بالمعارف الانسانية الاخرى على اكبر قدر من اتساعها وشمولها .

وقد ظهر ذلك من اعتراف عدد متزايد من الجامعات به ـ فجامعة اوبسالا فى السويد تنشىء .. « أرشيفات اللهجات والمأثورات الشعبية فى أوبسالا » حيث كان العالم **هازليوس** Hazelius يلقى محاضراته ، وفى السويد اقيم المتحف النوردى الشهير وفى عام ١٨٩١ انشىء متحف سكانسن وتبعته متاحف مفتوحة (متاحف الهواء الطلق) مثل متحف أوسلو فى النرويج وهمبورج فى المانيا الغربية . وغيرهما فى بوخارست وبودابست واخيراً فى وارسو .

وكانت جامعة اوسلو قد فتحت ابوابها للفولكلور عام ١٨٨٦ ذلك ان علم الفولكلور قد ثبت اقدامه داخل الدراسة الجامعية قبل أن ينتهى القرن التاسع عشر بحيث اصبحت برامجه مادة من مواد البحث فى المعاهد الجامعية المتخصصة ، والتى قد تفرد له منهاجاً خاصاً او تربط بينه وبين علوم الانسان والأجناس واللغات .

وروجيه بينو يعتبر أن أكمل منهاج جامعى لدراسة الفولكلور هو هذا الذى تنهض به جامعة انديانا للدراسات العالية والذى يحمل اعباءه خمسون من الاساتذة والمحاضرين والباحثين المتخصصين (٢١) .

ويعتبر انشاء قسم الفولكلو فى مكتبة الكونجرس Folklore Section of the library of Congress وهو الأمر الذى تم فى اغسطس سنة ١٩٤٦ اعترافاً من هذه المكتبة بقيمة الجهود التي بذلها الباحثون الأمريكيون فى ميادين المأثورات الشعبية .

ومن أهم ما يشتمل عليه ذلك القسم مجموعات النماذج ، المسجلة صوتيا والتي تزيد على المائتى الف انموذج .

ويوازى هذا الجهد جهد آخر بذلته الهيئات الرسمية فى بلاد الشرق من أوروبا .

وليس من همنا ان نفصل الحديث عن تاريخ علم المأثورات ولكن يهمنا ان نجيب على ذلك السؤال ، الذى طرحناه فى صدر بحثنا .

ـ ما هو وضع المأثورات الشعبية فى عالمنا المعاصر ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا ان ننظر الى الفولكلور من ناحية اهميته فى التعبير عن ثقافات الامم ، وهو نفس ما فعله **روجيه بينو** حين سأل نفسه : ـ ما هو الفولكلور ؟

---

(٢١) Roger Pinon, **Qu'est ce que le Folklore ?** Namur, 1954. P. 12.

وحين قسم الاجابة الى قسمين جعل الاول منهما تعريفا بطبيعته وحدوده والجهود المبذولة فيه وجعل الثاني تحليلا لمكانته من ثقافات الامم المعاصرة .

ومن الواضح ان العمل العلمي الفردي والجماعي يتخذ ـ اكثر فاكثر ـ اطار اداء المؤسسات الثقافية والعلمية ـ الرسمية منها وغير الرسمية ـ لوظيفتها في المجتمع العصري في نطاق العالم جميعاً .

لقد كانت الدوافع التي دعت رواد هذا العلم الى المبادرة بجمع نماذجه تتلخص في الخوف من ان تمحوها اساليب العيش الحديثة ، وفي الاعتداد القوي بهذا الميراث .

غير ان جمع المادة بعد ذلك اتخذ طريق العمل العلمي المنظم الذي يزيده تقدم العلوم الانسانية بعامة قدرة على ان يفتش في الميراث الحي الذي تستخدمه الشعوب بمختلف فئاتها ، وتنتهج به مسالكها في الحياة .

ان الكثير من المأثور الشعبي الموروث يتعرض للاندثار والتعديل والكثير منه يمر بعمليات الملاءمة واعادة ترتيب العناصر ، او تعديلها والاضافة اليها ، كما ان مأثورات شعبية متوالية تولد لمواجهة ظروف الحياة الجديدة .

تلك هي في ظننا خلاصة النظر الى مكانة المأثورات الشعبية ووضعها ـ فهي تقع من ثقافات الامم موقع الذخائر التي تؤدي تقدم العلوم والمدنية ، الى الحرص على الكشف عنها والحفاظ على نماذجها ودراستها .

وهي من هذه الثقافة تتحرك بغير العوامل التي يتحرك بها الادب والفن وسائر ما ابتدعته النفس الانسانية ، فتتجاوز به الحدود المادية الى القيم الفكرية والروحية .

واذا كان ميراث الانسان المثقف يصاحبه بالضرورة ، في سائر مراحل تاريخه ، وتزيده الحضارة قيمة ومكانة ، فان ميراثه الدارج يصاحبه كذلك ، وان بدا ـ على السطح ـ ان عوامل التغيير تهدده .

والانسان ينسج عاداته ومعتقداته وتصوراته وفنونه لا كصور منسوخة من بيئته المادية وانما ينسجها قيماً وطرزاً ونماذج . ويبدع لها الضوابط بل الشروح والتعابير من فنون القول والتشكيل والاداء وغيرها .

واذا كانت الحقائق العلمية تتغير كلما توصل البحث الى حقائق جديدة فان مظان الانسان وتصوراته ، لا يحكم عليها قانون التغير بالاندثار في ظل اية ظروف للعيش .

ان التوسع في الاستخدامات التكنيكية وتغيير ملامح البيئة ، وتعميم التعليم وتعريض عقل الانسان وخياله لسطوة التنميط ، وجبروت وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، كل ذلك يتتبعه الباحثون في ثقافات الامم ، وينبهون الى اثره على اصالتها ، لكن هناك اتجاهاً قوياً بينهم

يرى انه من الممكن ــ علميا ــ أن توضع البرامج العلمية الكفيلة بأن تنشيء الامم في ظل ظروف حياتها الحديثة قيما جديدة تتمشى مع قيمها الموروثة كما قال خبراء اليونسكو .

وان هذا التقييم لقدرة الثقافات القومية على الاستمرار برغم عوامل التغير في الحياة الحديثة لهو نفسه اساس النظر العلمي الى الفولكلور في حياة عالمنا ــ بل مستقبله .

ان منهج النظر العلمي للحياة لا يخص بلدا دون غيره ، فبلاد الغرب والشرق والبلاد عالية النمو امامها سبيل واحد مفتوح هو هذا السبيل من النظر العلمي الى كل انحاء عمل الانسان وابداعه وعلاقاته وسلوكه وأساليب عيشه .

والفولكلور علم لا يتناول ما هو دارس من المأثورات ، بل يتناول ما هو حي ودارج ، ذائع في حياة الناس من تلك المأثورات التي لم يتوقف ــ ولن يتوقف ــ توليد بعضها ، واندثار بعضها وتعديل صيغ بعضها ، وتبديل العناصر المكونة لبعضها ــ ذلك انها كيان حي ينبض بعوامل الميلاد والنشوء والموت وتجدد الحياة ، من جديد .

* * *

محمد محمود الجوهري *

التراث الشعبي
بين الفولكلور وعلم الاجتماع

للموضوع الذى بين أيدينا ، كما يحدد عنوانه ، وجهان أو مدخلان رئيسيان يمكن تناوله منهما معاً أو من احدهما فقط . فيمكن أن نتساءل عن الاسهام الذى يستطيع علم الفولكلور ان يقدمه فى فهم المجتمع، ويمكن بالمثل ان نتساءل عن الاسهام الذى يمكن ان يقدمه لنا علم الاجتماع فى دراسة التراث الشعبي . وفى رأينا ان الحديث فى الوجه الأول للموضوع حديث فى صميم علم الاجتماع ، أما الوجه الآخر فهو حديث فى علم الفولكلور ، وهو هدفنا المحدد من هذه الدراسة ، مرجئين الحديث فى النقطة الاولى الى سياق آخر . فهذه دراسة فى منهج علم الفولكلور ، نحاول فيها تحديد الخطوط الرئيسية للاتجاه السوسيولوجي (١) فى نطاق علم الفولكلور ، أو تناول التراث الشعبي من منظور علم الاجتماع .

(*) دكتور محمد محمود الجوهرى ، مدرس علم الاجتماع بجامعة القاهرة ، له العديد من المقالات فى التراث الشعبي ، واشترك فى تأليف كتاب ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الاول من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبي .

(١) نسبة الى Sociology = علم الاجتماع . وهى تختلف عن اجتماعى Social ، فالاولى تشير الى العلم ـ خاصة عند الحديث عن النظرية او المنهج او المفاهيم .. الخ ، اما الثانية فتشير الى الحياة الاجتماعية او الحياة فى المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة فى كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من ازعاج للمدافعين التحمسين عن ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا فى استخدامها الى حين التوصل الى مقابل عربي سليم لها .

اولا : الاسس العامة

لعله من البديهي الا يستغرق مقال في تناول تعريفات ، ومفاهيم اساسية ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات لعلوم استقرت منذ زمن بعيد . واذا كانت هذه الحقيقة البديهية تنطبق على علم الاجتماع ، فهي بالقطع لا تنسحب على علم الفولكلور الذى لم يتجاوز في عالمنا العربي مراحل طفولته بعد .

١ ـ علم الفولكلور :

وقد اجتهدنا في مجال سابق في محاولة تقديم اسهام متواضع في تعيين حدود هذا العلم وآفاقه بشيء من الدقة والتحديد (٢) . وقد اوضحنا أن هناك اليوم في شتى دول العالم فرعا من فروع المعرفة ذا حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو يكثر هو الآخر تبعا لظروف كل مجتمع ، وقد تطلق عليه مسميات متباينة ايضا ، ولكنه ـ رغم كل هذه الفروق والاختلافات ـ يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الانسانية . وقد يصل الأمر في بعض الحالات الى اعتباره دراسة شاملة للانسان « ككائن ثقافي » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفني ، كما هو معروف في علم الانثولوجيا ، اي : مجموع التراث الاجتماعي بصفة عامة .

على اننا نلاحظ أنه كثيرا ما يثور الخلط في استخدام المسميات التي قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولكن الاتجاه السائد بين دارسي الفولكلور اليوم يقوم على محاولة دراسة الانسان ككائن ثقافي حيثما يعيش ، بغض النظر عن شكل الحياة الاقتصادية التي يحياها او نوع الثقافة التي يرعاها وترعاه ، لا في الحاضر فحسب وانما في الماضي كذلك .

ويهتم اتباع هذا الاتجاه بكل شيء ينتقل اجتماعيا من الاب الى الابن ، ومن الجار الى جاره ، مستبعدين المعرفة المكتسبة عقليا ، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردى ، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات ، والاكاديميات وما اليها . غير ان هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية Superior Culture » نسبي للغاية (٣) حيث قد يهتم الانثولوجي في اغلب الاحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، أو الاخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وبتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة ايضا .

ان الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، ترسبت في كل مجتمع بشرى ، متضمنة قدرا عظيما من الحكمة ومعاييرها وأنماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن

---

(٢) قارن محمد الجوهري ، « علم الفولكلور . محاولة لتعريفه » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية العدد ١٤ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٣) قارن مادة superior culture عند :

A. HultKrantz, International Dictionary of regional european Ethnology and Folklore, Vol. I. " General ethnological concepts " Copenhagen, 1960.

تحت الطبع الآن ترجمة عربية لهذا القاموس اعدها الدكتوران محمد الجوهرى وحسن الشامي . وسنشير اليه فيما يلي : هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الانثولوجيا والفولكلور .

لاحد ان يهرب من تأثيرها ، في اي مجتمع كان ،ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقدا وتطورا .

ومن المسائل الاساسية ذات الاهمية المحورية ان نحدد فيما يلي وبكلمات سريعة تشير الى رؤوس موضوعات والى أسماء مجالات تخصص بأكملها ، مجال اهتمام الدارسين المعاصرين . انهم باختصار يهتمون : بالادب الشفاهي المتناقل من جيل الى جيل ، وبالخرافات والمعتقدات ، والاغاني والرقصات واللغة ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادي ، وتفسير العالم والقوانين التي تسير وفقا لها ظواهر الكون وهو « الكوزمولوجيا Cosmology » والقانون العرفي ، والمسكن ، والرسم ، والتصوير والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون والحرف ، واشكال السلوك في مختلف ظروف الحياة ومواقفها ، وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لاى مجتمع انساني . مع عدم اغفال تأثير كل هذا على الابداع الفردى للفنانين ومن يعرفون باسم الصفوة .

هذا وقد ادى تقدم العلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية الى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لهذا الاتجاه اساسا نظريا راسخا كل الرسوخ . ومن شان هذا ان يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن الى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل اخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة .. الخ .

وقد اقترح العالم السويدى اريكسون Erixon (في عام ١٩٣٧) مصطلح الاثنولوجيا الاقليمية كاسم دولي من العلم الذى يدرس الثقافة الشعبية الاوربية او اية ثقافة شعبية قومية معينة . ويحمل هذا العلم اسماء كثيرة (مثل : دراسات الحياة الشعبية في الدول الاسكندنافية ، والاثنوجرافيا في اليونان ، والفولكسكندة في البلاد الناطقة بالالمانية .. الخ) (٤) . ويختلف تاريخها ووجهتها من بلد لآخر ، الا انه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف اريكسون الاثنولوجيا الاقليمية بانها : «دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس اقليمي ، ذات اتجاه سوسيولوجي وتاريخي ، الى جانب بعض المقاصد السيكولوجية » . وهي في رأيه : « فرع من علم الاثنولوجيا العامة مطبقا على الشعوب المتحضرة في دراسة تجمعاتها وظروفها المعقدة » . ويعلق اريكسون على هذا التحديد قائلا : « لا شك ان هناك ايضا علم اثنولوجيا اقليمية خاصا بالشعوب البدائية » . وينبغي ان يطلق عليه اسم « اثنولوجيا البدائيين » . ويعتقد اريكسون ان الاثنولوجيا الاقليمية تختلف من الاثنولوجيا العامة من وجهتين : فهي تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهي ذات اتجاه تاريخي اقوى وذلك بسبب توفر مصادر ولانها اغنى عنها . وهو يرى انه تكمن في هذا الظرف قوة هذا العلم .

وقد لاقى هذا المصطلح قبولا من مؤتمر ارنهايم Arnhem (هولندة ، ١٩٥٥) بوصفه اسما مناسبا لكل دراسات الثقافة الشعبية ، حيث اعلن الخبراء المشتركون في هذا المؤتمر في قراراتهم : « انهم يجمعون على تسمية هذا العلم على المستوى العالمي باسم : الاثنولوجيا ، على ان تضاف اليه صفة اقليمية او قومية في كل مرة تريد فيها ـ بهذا الاسلوب ـ تمييزه عن دراسة الشعوب التي ليس لها تاريخ مكتوب »(٥).

( ) انظر هذه المواد ، وكذلك مادة الاثنولوجيا الاقليمية متدمولكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

(٥) Actes du Congres international D' Ethnologie Regionale, Arnhem, 1955, P. 137

وهكذا يمكننا ان نلخص ، في ثقة ، الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسي في كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة بجوانبها المادية والروحية . يختار البعض منه جانبا هو التراث الشفاهي أو الأدب الشعبي ويتخصصون فيه ويعرف باسم الفولكلور . وهذا هو الاتجاه الأمريكي اساسا ، وله ممثلوه في مصر وفي غيرها من اقطار العالم العربي (٦) ، بينما تجمع الهيئات الدولية ، وهيئات البحث العلمي والجامعات في الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم : « الاثنولوجيا الاقليمية » . ولهذا الاسم – او المفهوم – اسماء محلية خاصة ، ولكن مفهومها جميعا واحد .

وعلى اساس هذا التعريف الموسع سوف تبنى هذه الدراسة في توضيح معالم النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي ، او محاولات الانتفاع بعلم الاجتماع في حقل علم الفولكلور .

٢ – التكامل المنهجي في دراسة التراث الشعبي :

بقيت في هذه المقدمة نقطة رئيسية هي بمثابة اجابة على تساؤل سوف يثور في ذهن القارىء وهو : اذا كان هناك اتجاه سوسيولوجي في دراسة التراث الشعبي ، فهناك بالقطع اتجاهات اخرى ، ما هي ، وما علاقتها بهذا المنهج ، واين الحقيقة وسط كل هذا الحشد الكبير من المناهج والمسميات ؟

اذا كان الهدف الذي تسعى دراسة الفولكلور الى تحقيقه واحدا ، فان السبل اليه يمكن ان تتعدد وتتنوع . وكما هو الحال في العلوم الاخرى لا يعرف الفولكلور منهجا واحدا شاملا . فقد تتابعت اتجاهات البحث – على طول تاريخ هذا العلم – الواحد بعد الآخر ، وهي الآن قائمة الواحد منها الى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك الى الظروف التاريخية التي مر بها العلم ، والى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا ان نميز على وجه الاجمال – ومن قبيل التبسيط – اربعة اتجاهات في الدراسة ، هي الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسيولوجي والتاريخي ، والسيكولوجي . ويساعد كل من هذه الاتجاهات – من ناحية معينة – على خدمة الهدف المشترك بينها جميعا ، الا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية . ولا يمكننا ان نكتفي بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الاربعة . ومن ثم يمكننا القول في الواقع انها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلورى » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا ان المنهجين التاريخي والجغرافي يركزان – في المقام الأول – على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تتجه انظار المنهجين الآخرين – واعني السوسيولوجي والسيكولوجي – مباشرة الى حاملي هذه الثقافة الشعبية .

المنهج التاريخي : يعتبر هذا المنهج اقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعا ، ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخي اللغوي ؛ نظرا لارتباطه الوثيق بالدراسات الادبية واللغوية في

---

(٦) قارن محمد الجوهري : « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي » . دراسة منشورة ضمن اعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ص ١٤٨ – ١٦٣ ، خاصة ص ١٥٤ وما بعدها .

مراحل تطوره الاولى . ويرجع الاعتماد عليه في الواقع الى المراحل الرومانسية الاولى من تاريخ دراسات الفولكلور في اوروبا . وقد انبثقت الاشارات الاولى في هذا السبيل من اعمال **هردر** Herder **والاخوين جريم** Grimm وجميعهم من الالمان . وقد تكشفت جميع تلك الجهود الرائدة في ظل الصلة الوثيقة التي كانت تربط الفولكسكندة الالمانية (٧) في ذلك الوقت بعلم اللغة، وعلوم تاريخية اخرى (مثل تاريخ القانون) . وكانت المأثورات الشعبية الادبية هي أول عناصر التراث الشعبي التي طبق الفولكلوريون الأوائل المنهج التاريخي في دراستها . وتذكر انفنا هنا باقتراب هذه المأثورات الشعبية الادبية من المفهوم الانجليزي (الأمريكي الآن) فولكلور ، والمفهوم الفرنسي « التراث الشعبي traditions populaires » . وسيظل الاتجاه التاريخي في دراسة التراث الشعبي ركناً اساسياً من اركان الدراسة الفولكلورية لاغناء عنه . طالما انه يعتمد ـ كما هو الحال في علوم تاريخية اخرى ـ على الشواهد الادبية والمتحفية التي ترجع الى عصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه اساس في كل حالة تكون فيها حاجة الى تعقب اصل بعض عناصر التراث الثقافي الشعبي ، من اجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة في الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدي بالتحولات التاريخية التي طرأت على الثقافة الرسمية (أو الفردية كما يصفها **ريشارد فايس**) (٨) . وما من شك في أن الغلو في الاعتماد على المنهج التاريخي قد ينطوي على خطر الاغراق في التتبع التاريخي لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظري الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضطرم به من تنويعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتتحول الى دراسة جافة تفتقر الى حرارة الحياة ، لا يعنيها سوى التتبع الأثري لمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت ان تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لاغناء فيها .

المنهج الجغرافي : لا شك أن النظرة التاريخية ـ التي تسعى الى تحديد البعد الزماني للظاهرة الشعبية المدروسة ـ يجب أن تستكمل وتدعم بالنظرة الجغرافية، التي تعمد الى تعيين البعد المكاني لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزماني والمكاني في النظر الى الظاهرة المدروسة ، تتكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافي لعناصر التراث الشعبي ، اي ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التي تسكن **مكاناً معيناً،** ذو تأثير حاسم على هذه العناصر . بينما نعرف ان الابداع الثقافي الرسمي ـ الذي يتسم فردياً اساساً ـ اكثر استقلالاً عن البيئة المكانية او ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافي ، ولكنه في مقابل هذا اكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخي الزماني . ولذلك تحتل النظرة المكانية الى التراث الثقافي المكانة الاولى في المفهوم المعاصر لدراسات التراث الشعبي (والفولكسكندة على وجه الخصوص) . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافي للتراث الشعبي المعاصر الذي يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التي تنطلق منها اي دراسة علمية لأي ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . وينعقد اجماع الباحثين اليوم على ان البيانات او المعلومات الفولكلورية التي لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذي تنتمي اليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاوز ـ في ظروف

---

(٧) Volkskunde (حرفيا دراسة الشعب)وهي التسمية الالمانية لميدان دراسة التراث الشعبي ، وهي تتبنى نظرة موسعة الى موضوع العلم ، وعندما نشير اليها فالقصد في الواقع لفت نظر القارىء الى هذا الفهم الموسع الذي اتسع فاكتسب دلالة اوربية الآن .

(٨) R. Weiss, VolksKunde der Schweiz, Zürich 1946, PP. 6-11.

معينة ــ عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديدها جغرافيا بحال من الأحوال . وقد اصبح اسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المعينة للنظرة الجغرافية في دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال في علوم ومجالات أخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هي التي تمنح المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا ادراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالي تحديد بعض العوامل او المؤثرات المرتبطة بالمكان (كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم اللغوية ومناطق انتشار دين او عقيدة معينة .. الى غير ذلك من العوامل التي تتضح في المكان) وكل هذه العوامل مما يكون له الدخل الأكبر في تحديد مصير ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافي الشعبي المدروس . وعلاوة على ان الاتجاه الجغرافي يسمح ــ من خلال العرض بالخرائط ــ بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة في المكان ، فانه يقدم لنا العنصر الثقافي في اطار الكيان العضوي المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخرائطه العديدة المتنوعة ان يؤيد هذا التفاعل ويبت فيه بآراء قاطعة .

غير ان كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة ــ هذه الصورة الثابتة ــ في كثير من الأحيان الا من خلال التعرف على تطورها . ولن يتسنى ذلك بالطبع الا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخي ، الذي يحول لنا هذه اللقطة الى « فيلم » ، الى شريط مليء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح ــ مثلاً ــ ان هذا الشاهد الوحيد المنعزل على اي معلومة من المعلومات كان ينتمي في الأصل الى منطقة متماسكة مترابطة ، او ــ على العكس من ذلك ــ ان الشيء العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق في الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديداً تاريخيا .

من هذا يتضح بكل جلاء أنه لا مناص من الاستعانة في نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية ، كي نتمكن من فهم الموضوع المدروس ــ ببعديه الزماني والمكاني ــ كشيء متطور وكائن في آن واحد معا . ونجد في الممارسة الفعلية للبحث ان المنهجين يمتزجان ويرتبطان اوثق الارتباط ، فهذه الدعوة الى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان في انهما ينظران الى عنصر الثقافة الشعبية المدروس بمعزل عن حامله الى حد ما . ولكننا يجب ان ندرك هنا ان الانسان ، أن حامل هذا التراث الشعبي هو الذي ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ، فهو وراء الظاهرة المدروسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدونه . ويصدق ذلك بشكل اخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التي لا يمكن ان تصادفها بعيدا عن حاملها . وكان لا بد من نظرة اخرى جديدة ــ تتمثل في المنهجين السوسيولوجي والسيكولوجي ــ تبرز لنا هذا الشعب ــ حامل التراث ــ وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

المنهج السوسيولوجي : أما المنهج السوسيولوجي في دراسة التراث الشعبي موضوع مقالنا هذا فيهتم بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يهتم بتاريخ او مدى انتشار اغنية شعبية معينة او حكاية معينة ، بقدر ما يهتم بجماعة الغناء او الجماعة التي تروى فيها الحكاية . وتشير هنا الى ان الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعي لعناصر التراث الشعبي في ميدان الفولكلور اقدم من الدراسات السوسيولوجية الشعبية التي كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء في المانيا بالذات . وكل الميزة التي عادت بها الدراسات المذكورة على

علم الفولكلور ان اكدت اكثر من اى وقت مضى النظرة السوسيولوجية فى الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على اى حال ان البحث الفولكلورى لايستطيع ـ ولن يستطيع ـ سواء كان يتبع اتجاها تاريخيا او جغرافيا تجاهل هذا السؤال الهام : فى اى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، واى مهن ينتشر العنصر الشعبي المدروس . ولا شك ان تفكك الجماعات المحلية التي كانت تتمتع فى الماضي بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك اعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدأت تصبح ظاهرة عامة فى مجتمعنا النامي ، بعد ان عرفتها اوروبا على نطاق واسع فى فترة التحول الاجتماعي الكبير ، ولا زالت تعرفها وان كان بدرجة اخف حتى اليوم . ومن شان هذه العمليات ان تدفعنا الى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعي للثقافة الشعبية بشتى عناصرها .

المنهج السيكولوجي : من الواضح اننا فى ثنايا مراعاتنا للبعد الاجتماعي ـ الذى تهتم به الاتجاهات السوسيولوجية ـ نبحث فى حقيقة الامر خاصية او جانبا معينا من سلوك الانسان ، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . اذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للانسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية فى ذاتها ، وانما هي وسيلة لغاية اخرى . وما من شك فى ان النظرة السيكولوجية يمكن ان تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب ان نحذر من ان المغالاة فى الاعتماد عليها والاخذ بها يمكن ان يحول الفولكلور ـ او دراسة التراث الشعبي ـ الى سيكولوجيا . فالفيصل فى بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الاصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية فى دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية فى مجموعها .

خلاصة : هناك اذن اربعة اعتبارات او اربع نظرات يجب ان تتعاون جميعها فى اطار منهج الدراسة الفولكلورية ، وان اختلفت درجة الامتزاج من حالة لاخرى . بحيث اننا نصف احدى الدراسات بانها تاريخية او اخرى بانها جغرافية وهكذا .

ويمكننا ان نوجز كلامنا فى نقاط محددة على النحو التالي :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

١ ـ **النظرة التاريخية :** اى تحديد البعد الزماني للعنصر الشعبي المدروس .

٢ ـ **النظرة الجغرافية** (التي تستخدم اسلوب العرض بالخرائط) : اى البعد المكاني للعنصر المدروس .

٣ ـ **النظرة السوسيولوجية :** اى البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .

٤ ـ **النظرة السيكولوجية :** اى الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي .

ونود ان نؤكد ان قولنا بان منهج الدراسة الفولكلورية ينطوى على الاخذ بهذه النظرات الاربع مجتمعة ليس صادرا عن رغبة فى التوفيق او التلفيق ، او موقف يتهرب من الالتزام برأى معين محدد . ولكن استعراضنا لاي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالا للشك ان الفهم الكامل المستوعب لاي ظاهرة لن يتيسر بدون اخذ كل هذه الابعاد فى الاعتبار .

ولو اننا اردنا ان نضرب مثلا على ذلك بطقس الصلاة على الميت (صلاة الجنازة) لقلنا انه يتعين

علينا في البداية ان نتعقب تاريخيا نشأة هــذه الشعيرة وتطورها (الصور قبل ظهور الأديــان السماوية الكبرى لتوديع الميت رسميا او دينيا ـ الوضع بعيد ظهور احد الأديان الـسماوية الكبرى ـ ثم في العصور الوسطى .. الخ ، حتى الوقت الراهن) ، والتعرف على معناها الأصلي (من توديع رسمي للميت وتعبير عن المودة لــه وتكريمه ، الى مجرد طقس يمارس اليوم من قلة قليلة من المشتركين في الجنازة مستمدا بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خاليا عن نفسه كل تعبير عن المودة والاعزاز الشخصي للميت) . ومع ذلك فان هذا التطور الذي اشرنا اليه لم يقطع نفس الخطوات في كل الدوائر ـ او الوحدات ـ الثقافية داخل الامة التي تنتمي اليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للموقف الراهن لهذه الشعيرة في مختلف ارجاء المجتمع ان تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنا في النهاية على اساس هذه الخريطة ان نقسم المجتمع الى مناطق ـ او دوائر ـ ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها (سنلاحظ في هذا المثال بالذات ان مشكلة البعد الاجتماعي ، اي الاختلاف في الممارسة والارتباط بين الطبقات .. والمهن المختلفة .. الخ ، اقل ظهورا ، لارتكاز الممارسة اصلا على تقليد ديني ، له عمومية اشمل من المحددات الاجتماعية الاخرى) . ثم يلزمنا في النهاية التعرف ـ من خلال النظرة السيكولوجية ـ على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها في نفوسهم من قيم واحساسات .. الخ .

على هذا النحو تقريبا يجب ان نسعى الى الهدف المنشود ـ وهو الفهم الشامل للظاهرة المدروسة ـ من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة اخرى على انه لا يحدث ولا يتعين على جميع الباحثين ان يسلكوا نفس الطريق بالتحديد . فلكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج ـ ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها ، او ثقافة الباحث ـ الى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذي عرضنا له ليس على نفس الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط ـ حيث انه ينطوي على مضمون واحساس اكثر مما ينطوي على اشكال او صور متباينة ـ تتسم بها ظواهر اخرى ، كما ان التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحا وضوح التباين في نماذج اخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحتلان هنا مكانة اساسية ... وهكذا . المهم هنا الا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج في اعتبـاره على طـول البحث .

فدراسة التراث الشعبي ليست معقدة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج ايضا . لذلك يجب الا يكون التحيز النظري او التأمل الفكري هو الموجه والمحدد ، بل التنوع الحي للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التي تتجلى فيها المعايشة الأصيلة للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

٢ ـ تساؤلات رئيسية :

في ضوء هذا الفهم العام لقواعد المنهج في علم الفولكلور ننتقل فيما يلي الى تنـاول موضوعنا الخاص . ونجمل في سطور قليلة الجوانب التي يفتـرض ان توضحها النظـرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي . وهي تمثل في نفس الوقت رؤوس الموضوعات التي سنتناولها في مقالنا ، وهي :

١ ـ نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التي يتكون منها الشعب من التـراث الشعبي ، اي اننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبي » . (الفقرة ثالثا) .

٢ ـ الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (او الفئات) الى التراث الشعبي ، او بمعنى آخر توضيح الاصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . (الفقرة رابعا) .

٣ ـ القاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبي .

٤ ـ الكشف عن القوى الابداعية الخلاقة للشعب . (وكليهما الفقرة خامسا)

٥ ـ المفروض ان تساعدنا النظرة السوسيولجية على رؤية تغير التراث سواء فى الماضي او الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التغير فى التراث الشعبي هى المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير فى المستقبل . (الفقرة سادسا) . (٩)

• • •

على اننا لا نقصر حديثنا فيما يلي على « الجماعات الاجتماعية » بمعناها المحدود ، وانما تتسع معالجتنا لتغطى كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والنوعية (ذكور او اناث) وجماعات العمر . . . الخ ، اي باختصار جميع الفئات الاجتماعية التي ينقسم اليها الشعب ، والتي لا تتطابق فى نفس الوقت مع جماعات اقليمية اوجغرافية كسكان دولة معينة او اقليم او منطقة فرعية داخل تلك الدولة . وان كانت الاخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية ايضا ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلي الا عرضا الى الفروق الاقليمية (او الجغرافية) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة فى التراث الشعبي . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كان نشير مثلاً الى ان نصيب الطبقة الارستقراطية الحاكمة قد تفاوت من عصر الى عصر ، فكان مثلاً فى العصر الاسلامي الاول كذا ثم تباين عنه فى العصر المملوكي او العثماني فاصبح كذا . او ان نصيب فئة الفلاحين قد تقلص فى عصر معين بالقياس الى عصر آخر ، اوان فئة عمال الصناعة قد برزت فى عصر معين كمستهلك لانواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وانها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث الشعبي وفقا لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات اسلوب الانتاج الذى تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعا هذه الابعاد المتنوعة التي يمكن ان تقودنا رغم تعقدها واحتياجها الى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث المتخصصة ، الى مزيد من فهم الابعاد الاجتماعية للتراث الشعبي ـ ككيان اجتماعي . اعني ان الاشارة السهية الى هذه الابعاد تسليم بوجودها واعتراف باهميتها ، ولكننا فى دراستنا هذه تركز فى المقام الاول على بعد واحد ، او قل على نظرة تشريحية استاتيكية فى زمان واحد ، ولا تقلب هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك ان نمهد الطريق الى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر فى تناول التراث الشعبي بالدراسة والتحليل .

---

(٩) قارن هذه الخطة بمعالجة « ادولف باخ » للاتجاه السوسيولوجي فى علم الاجتماع فى كتابه الجامع « الفولكلور الالماني » ، وتمثل تلك المعالجة اشمل واوفى المعالجات المعروفة فى دراسات الفولكلور على المستوى العالمي :

See, A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3.ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلحظ القارىء التزامنا بكثير من الآراء والنظريات التي عرضها « باخ » فى ذلك المكان .

٤ ــ مشكلة الشواهد الواقعية :

ما من شك في ان القارىء يتفق معنا على ان موضوعا كموضوعنا هذا ــ سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع ــ لا يمكن ان يقتصر على بيان المبادىء العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وانما ينبغي ان يدعم هذا المبدأ او ذاك ويدلل على هذه الحجة او تلك بكل ما يمكن الوصول اليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع الضخمة المنظمة . لذلك تظل اشاراتنا ــ بالنظر الى الوضع الراهن لدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم في البلاد العربية ــ مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى النتف المتناثرة في المراجع المختلفة ــ وحسبنا ان اشرنا وأوضحنا بالدليل العملي جانبا من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التي تتصف بها حركة الفولكلور في بلادنا .

على ان هذا التحفظ الاساسي لا يقلل على الاطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادىء التي نوردها . فقلة الشواهد او عدم احاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطعن في علميتها . فالشواهد عليها قائمة وراسخة في الثقافات الاخرى التي شهدت منذ امد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو في شمول واحاطة الشواهد التي نوردها عن وجود هذا الخط في ثقافتنا وبين افراد مجتمعنا .

فنحن اذا اشرنا مثلاً في صدد حديثنا فيما بعد عن نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة في التراث الشعبي ، الى وجود فروق في التمسك بالتراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء ، واوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الازياء الشعبية او الاثاث ، فان ذلك لا يطعن اطلاقا في صحة الفكرة ، ولكنه يبيح للقارىء ــ ونحن نعترف له بالحق كل الحق في ذلك ــ المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بايراد المزيد منها عن الفرق في هذا التمسك في مجالات الادب الشعبي بفنونه المختلفة والعادات ... الخ .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الكاتب الى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهده ويعرض منها نماذجه وامثلته . ولم يكن يدفعه الى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية في البلاد العربية الشقيقة (**كالكويت، وسوريا ، وتونس..** الخ) ، وانما على اساس ان صلته بالواقع المصري اقرب منها بأي واقع عربي آخر ، وان التراث الشعبي المصري هو الذي حظي نسبيا باكبر عدد من الدراسات والتجميعات التي تعد ــ بعد الخبرة العملية المباشرة ــ اكبر معين لهذه الشواهد والنماذج . فليأخذ القارىء هذا بعين الاعتبار ، وبقدر معنا عمومية المبادىء والحجج ، ومحلية الشواهد والنماذج .

•••

ثانيا : الاتجاه السوسيولوجي في الدراسات الفولكلورية العالمية

عرفت دراسات الفولكلور ــ على اختلاف مسمياتها واتجاهاتها ومواطنها ــ محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسيولوجية لعناصر التراث الشعبي . ونظلم انفسنا دون شك لو زعمنا اننا يمكن أن نقدم في هذا الحيز المحدود عرضاً شاملا لكل هذه المحاولات . ولكننا مع ذلك نتخير ابرزها جميعاً وابعدها تأثيراً في مسار الدراسات الفولكلورية في العالم لنعرضه على الصفحات التالية في ايجاز قبل أن ننتقل الى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره في الفقرات

التالية (من ثالثاً الى خامساً) وسنقسم هذا العرض تبعاً للبلاد ، فنتكلم عن محاولات النظرة السوسيولوجية في المانيا ، ثم في فرنسا ، وبعدها في دول الشمال الاوروبي ، ثم نضرب بعض الامثلة العامة كنموذج لمعالجة سوسيولوجية لظاهرة او اكثر من ظواهر التراث الشعبي . ولا يعني هذا التقسيم أن كل دولة او مجموعة دول قد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الاخرى في معالجة الموضوع ، وانما هو سبيل - معروف ومعتمد - لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة اذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظرى العام ، وهو هنا التاكيد على البعد الاجتماعي لظواهر التراث الشعبي . ونشير في النهاية على عجل لموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

الاتجاهات السوسيولوجية في المانيا

ا - **الفولكسكندة الاجتماعية** : الفولكسكندة الاجتماعية Soziale Volkuskunde هي - كما يقول **ايكه هو لتكرانس** في قاموسه - دراسة اقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافية الشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الالماني **ريل** Riehl في عام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامات **ريل** مركزة اساساً على طبيعة « الشعب Volk » الالماني (أو على حد تعبيره « طبيعة الشعب » في عاداته وعمله) . ويفرق « **فيلار** Wahler » بين الفولكسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجات الثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكسكندة (الفولكلور الالماني) .

ب - **علم الاجتماع الاثنوجرافي** : وضع **مولمان** Mühlmann هذا المصطلح للدلالة على الاتجاهات النظرية في علمي الاثنولوجيا والاجتماع المعتمدة على المادة الاثنوجرافية : اى « الدراسة السوسيولوجية النظرية للمادة الاثنوجرافية » على حد تعبيره . وهو يشير بوجه خاص الى الفترة بين ١٨٦٠ و ١٩٠٠ ، التي تمثل عصر دراسات التطور الثقافي والاجتماعي . ولو ان **مولمان** لا يوافق على تسمية هذه الفترة « بالتطورية » ، ذلك لان المصطلح الاخير ما هو الا رأى جدلي معين . وقد استعير هذا المصطلح من كتاب **ليتورنو** Letourneau المعنون (علم اجتماع ما بعد الاثنوجرافيا La Sociologie D'apr'es L'ethnographic) الصادر عام ١٨٨٠ (١٠) .

ج - **الراق الأدنى** : الراق الأدنى Lower Stratum هو « عامة الشعب » او الطبقات الدنيا البدائية في أى مجتمع متحضر ذى تركيب اجتماعي معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مدى فترات زمنية طويلة لتحديد السمات الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم **هابرلاندت** Haberlandt مصطلح الراق الأدنى عام ١٨٩٥ في المقدمة التي كتبها للعدد الاول من الدورية النمساوية « فولكسكندة Volkskunde » . وقدم في هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلور حيالها . وكانت اجتهاداته بداية لمحاولات جديدة تلته اختلفت معه واتفقت على طريق تحديد مشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الاكبر لمختلف عناصر التراث الشعبي .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الالمان ان بؤرة اهتمام « الفولكسكندة » (الفولكلور الالماني) يجب ان تكون الشعب وليس الامة . ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت في الواقع على هذا العلم منذ البداية . الا ان **هابرلاندت** - واكثر منه **هوفمان كراير** -

---

(١٠) قارن مادة ethnographische Soziologie عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

قد جعلا الشعب مرادفاً لراق اجتماعي او طبقة اجتماعية معينة . وخلقا بذلك تقييماً غامضاً لحاملي التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد أضاف « **هانز ناومان** » أبعاداً جديدة الى هذه الفكرة اذ عمد الى تطبيق آراء « **ليفي برول** » في علم النفس الشعبي على الفولكسكندة . وقابل بين المجتمع المحلي البدائي الجمعي الموجود في الراق الادنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التي وصلت الى مرحلة الفردية والتمايز . وعلى الرغم من أن رأي « ناومان » قد اثر تأثيراً عميقاً على دراسات الفولكلور الألمانية ، الا انه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى في هذا الصدد الشك في صلاحية مفهوم الراق الادنى نفسه . وتعددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة ناومان هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين الى أن عرف الشعب « بانه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول **كورين** Koren : « ان القطبين المتقابلين راق اعلى وراق ادنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبل دائماً ، اصبحنا نعثر عليهما اليوم في داخل الانسان .. كل انسان » (١١) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا هذا المفهوم من جدل قد أثرى النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي اكثر من أي جهد نظري آخر .

د ـ فولكلور الحاضر : ويعني فولكلور الحاضر في البلاد الناطقة بالألمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية (أي الفولكسكندة) على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر . ويستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية في فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف **شبامر** Spamer الفولكسكندة على النحو التالي : « تعنى دراسة الفولكسكندة الألمانية في المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطبقاتها وجماعاتها المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهنالك كثير من الظروف التي حفزت الى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضر ، وكذلك اندماج اللاجئين من المانيا الشرقية في المانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعي ان يؤدي ظهور هذا الاتجاه الى التقريب الوثيق بين الفولكسكندة (الفولكلور) وعلم الاجتماع (١٢) .

هـ ـ فولكلور المدينة الكبيرة : فولكلور (فولكسكندة) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجرى في كل من المانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة في عشرينات هذا القرن ولكن لم تظهر اول دراسة مونوجرافية فيه الا في عام ١٩٤٠ بقلم **ليوبولد شميدت** Schmidt ويمكن مقارنة فولكسكندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلي » التي يجريها علماء الانثروبولوجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرية المجتمع الحضري عند **روبرت ردفيلد** Redfield وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخي ثقافي أوضح . ويشرح « ريشارد بايتل » ـ وهو نفسه احد الباحثين في هذا الميدان بما اجراه من دراسات على مدينة برلين ـ دوافع هذا النوع الألماني من الدراسات ، فيقول : « لم يفت أبداً الباحثين الذين عاشوا في المدينة الكبيرة ، ان المجتمع المحلي والتقاليد تتعرض ـ

---

(١١) قارن مادة الراق الأدنى Lower Stratum في المرجع السابق .

(١٢) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde في المرجع السابق .

عند جمهور المدينة الكبيرة ــ لاعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وان المهاجرين الجدد الى المدن الكبرى يصحبون معهم العادات والمعتقدات التي كانت شائعة في بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر باجراء بعض البحوث التي علمتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ » . كذلك يقول **ماكنسين** Mackensen : « ان الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازي الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادي السمك والصيادين ، بمعنى أنها صادرة عن نفس الوقف الاجتماعي الاساسي » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجي واضح ، كما يتمثل ذلك في آراء **فيرهي** Verhey التي تعتبر مزجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس **بويكارت** Peukert جهده لتحليل البروليتاريا العمالية في المدن الكبيرة (١٢) .

الاتجاهات السوسيولوجية في فرنسا

أ ــ الفولكلورية الجديدة : الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هي النظرية التي قدمها **مارينوس** Marinus والتي تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . ويؤكد مارينوس ان الفولكلوريين الجدد يقولون « ان كل العلوم تسير من الخاص الى العام ، وان الهدف الأساسي لرجل العلم هو ان يسير نحو القضايا التركيبية » وقد امكن تحقيق ذلك في علم الاجتماع ، فرجل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل ما يمكن أن يقربها لبعضها ، اذ تكمن في هذه التشابهات ــ التي ستكشف ــ الأسباب المشتركة . ولا يمكن التوصل الى هذه الأسباب الا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذي ينبغي ان يسلكه الفولكلور . ويجب أن يكون الغرض النهائي والاتجاه العام لكل من الفولكلور والاتنوجرافيا هو تقديم اسهامهما في انضاج علم الاجتماع البحت . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « **الفولكلور السوسيولوجي** » .

على أننا نلاحظ ان مارينوس لا يعرف الفولكلور (فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور « الروحي » والاتنوجرافيا « المادية ») . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية أخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الاول على شكل المظاهر وتفاصيل الاشكال ، أما الآخرون فلا يرون الا الميكانيزمات والوظائف . ويؤكد مارينوس أن هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدراً من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثاني ، كما هو الحال في كل العلوم الاجتماعية ، ان يساعد الاول ، الا أن الاتجاه الثاني وحده لا يكفي . ينبغي اذن ان نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجي ، والا نتوقف عن البحث عن الاصول ، ولكن ينبغي أيضاً ان نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماً بكل ما يعنيه اصطلاح العلم .

---

(١٢) من اهم واطرف فروع دراسات التراث الشعبي اليوم دراسة « فولكلور ـ المدينة الكبيرة » .
Grosstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات المرتبطة بحدوث التجديد.. الخ. قارن هاتين الناحيتين عند هولتكرانس. وكذلك كتاب « هيرمان باوزنجر » .

Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

على أن هذا لا يعني القول بأن ماريتوس يتجاهل تماما أهمية الفولكلور التاريخي . فهو يقول في صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية « كظواهر اجتماعية » أنه : « ينبغي دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة في الواقع الحي ، والتوقف نهائيا عن النظر اليها على أنها من رواسب الماضي » . ثم ان « الفولكلور عندما ينظر اليه من جهة النظر السوسيولوجية يكون أهم وأفيد علميا منه لو نظر اليه من منظور تاريخي » (١٤) .

ب ـ الفولكلور الوظيفي : الفولكلور الوظيفي هو اتجاه فرنسي في دراسة الفولكلور طبقا للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة . فيقول **فان جنب** Van Gennep ان الفولكلور يدرس : « الظواهر في تفاعلها مع البيئات التي نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وانما ظواهر راهنة ، أي تسميتها « الظواهر المتولدة » . ومنذ ذلك الحين و « **شرينن** Schrijnen » يدعو الى هذا النوع من الدراسة مطلقا عليه اسم الفولكسكندة الوظيفية .

ج ـ علم الاجتماع الانثروبولوجي : وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسي **سانتيف** Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والاثنوجرافيا أي يجمع في رأيه بين الثقافة المادية والفكرية (الروحية) الخاصة بالطبقات الدنيا في البلاد المتحضرة (وهو ما يساوي مفهوم فولكلور) وبالشعوب البدائية والأمية (وهو ما يساوي مفهوم الاثنوجرافيا) .

د ـ علم الاجتماع الاثري : ابتكر **ڤاراپاك** Varagnac مصطلح علم الاجتماع الاثري Palaeosociology ليشمل الدراسات التي تتناول الظروف الاجتماعية للعصور الماضية . ويرى ڤاراپاك ان مثل هذه الدراسات يجب ان تتضمن « اعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة أو المعاصرة ، لاقامة نوع من علم الاجتماع الاثري بفضل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من العصر الوسيط والعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب الى عصر ما قبل التاريخ » .

الاتجاهات السوسيولوجية في دول الشمال الاوروبي :

أ ـ علم الاجتماع السلالي : Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع الى المجتمعات البدائية والشعبية . وكان المصطلح مستخدما في ألمانيا (وفي بعض الأحيان ـ على الاقل ـ في الولايات المتحدة) ، ولكنه كان أكثر شيوعا في البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندة . ويرجع البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة « **وسترمارك** » الفنلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الاثنوجرافي السابق الاشارة اليه .

ب ـ علم الاجتماع الواقعي : يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعي Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أي أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعي أنه يمكن وصف علم الاثنولوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعي حالما

---

(١٤) قارن مواد : Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthropo sociologie and Palaeo sociology.

عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

يهتم بالبعد الاجتماعي (قارن فيما يلي : الابعادالانثولوجية) ، او يتخذ منهجاً سوسيولوجيا ، او يتناول العلاقات الاجتماعية .

جـ ـ دراسة الحياة الشعبية : يُعنى هذاالفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية في البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدي يرجع الى عام ١٩٠٩ . وقد عني **اريكسون** Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . ويهمنا هنا الاشارةالى الطابع السوسيولوجي الغالب على دراسات هذا الفرع .

د ـ الابعاد الانثولوجية : وقد عني اريكسون بتحديد هذه الأبعاد الانثولوجية ، وهي الفئات التي يمكن طبقا لها تصنيف الظواهر . وهنالك راى اريكسون ثلاثة ابعاد انثولوجية هي : الزمان ، والمكان ، والوحدة الاجتماعية (١٥)ويترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسيولوجية في الانثولوجيا . وفي هذا يقول اريكسون : « وهكذا فان الثقافة تنطوي على مفارقات كثيرة بسبب تنوعها وظلالهاالكثيرة . وتظهر هذه المفارقات في الابعاد الثلاثة : التاريخي ، والجغرافي ، والاجتماعي ، ومن الجوانب الهامة للبحث الثقافي تتبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد اطلق البعض علىهذه الأبعاد أيضاً اسم ابعاد ثقافية (١٦) .

هذا وقد اثمرت هذه الاتجاهات والمواقف المختلفة عدبداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية او المونوجرافية ، مما لا مجال لعرضه هنا . ويكفي ان نشير الى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتي درست من منظور سوسيولوجي اساسا واقصد الموضة ، والأفكار المستحدثة، والاختراعات ... الخ (١٧) .

دراسات مصرية

من المغالاة ان نزعم ان لدينا دراسات فولكلورية مصرية اخذت بالنظرة السوسيولوجية كأداة رئيسية في النظرة الى موضوعها وتحليله .غير ان هذا الحكم العام لا ينفي ان هنالك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسيولوجية المفيدة فيدراسات عديدة من الأساتذة والرواد في حقل الفولكلور المصري . فدراسات سهير القلماوي ،وعبد الحميد يونس ، ورشدي صالح وغيرهم تنطوي ـ بشكل متناثر ـ على ملاحظات تمثلانتباهاً مبكراً لهذا البعد الهام من ابعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن ان نسم دراسة واحدمنهم او من غيرهم بتبني الاتجاه السوسيولوجي واتخاذه موقفاً عاماً في دراسة التراث الشعبيالمصري . وسيلحظ القارىء من خلال الشواهد الوفيرة التي افدنا منها في توضيح وجهة نظرنابثراء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها ـ لو احسن الجمع بينها ـ على تعميق وتأكيد النظرةالاجتماعية في فرعنا هذا .

غير ان هناك محاولة مبكرة في هذا الميدانلا يمكن ان نشير الى الدراسات المصرية دون ان

---

(١٥) اغفل اريكسون هنا الاشارة الى بعد رابع هام فيدراسة الظاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسي ، مما ترتب عليه اغفاله الاشارة الواضحة الى الاتجاه النفسي فيالدراسات الفولكلورية والانثولوجية .

(١٦) قارن مواد : Ethnosociology, Real Sociology, Folklife Research and Ethnological Dimensions

في المرجع السابق .

(١٧) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

نذكرها بكلمة ، رغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور **ثابت الفندى** مقالاً بعنوان «الفولكلـور وعلم الاجتمـاع »، مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣ في مجلد واحد ، ص ١ ـ ١٥) . وقد أراد الاستاذ الدكتور الفندى أن يعرض لبعض النماذج الشعبية التي تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يتعرض المقال لمناقشة اية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهده باية اشارة الى المصادر التي استقى منها هذه الشواهد ، مكتفيا بعرض النماذج فقط .

وقد سبق أن اتفقنا على أننا نسعى في مقالنا هذا الى محاولة الكشف عن الاسهام الذى يمكن ان يقدمه علم الاجتماع لدارسي الفولكلور ، أو الاتجاه السوسيولوجي في ميدان الفولكلـور . ولذلك فالتساؤل عن الاسهام الذى يمكن ان تقدمه مواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه في مطلع حديثنا ، كما ان عدم الاستشهاد بمجتمعات محددة او مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه امرا غير مجد فوق انه مستحيل اصلا .

•••

ثالثا : حملة التراث الشعبي

هناك ملاحظة اولية تستوجب منا وقفة في مطلع الحديث عن حملة التراث الشعبي سواء في مجتمعاتنا او في بقية المجتمعات الانسانية على اختلافها . فقد ترددت في اكثر من مناسبة دعوى خطيرة سبقت للتعليل عليها اكثر من حجة ، الا وهي ان الطبقة العليا (او الطبقة المثقفة او الراقية او ما شئت لها من اسماء) (١٨) ليست لها علاقة مباشرة بهذا التراث الشعبي كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردى عليها ، وارتقاء مستواها الثقافي وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعال في حياتها . وحسبنا ان نؤكد بادىء ذى بدء ان هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهذا التراث ابدا . وقد قدم العديدون من علماء الفولكلور اسهامات قيمة في توضيح هذه النقطة ، غير ان ابرزها جميعا ذلك الذى قدمه عالم الفولكلور (الفولكلور) السويسرى **ريشارد فايس** Weiss اذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافة الشعبية دائما حيث يخضع الانسان ـ كحامل للثقافة ـ في تفكيره ، او شعوره او تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث » . ويقـول علاوة على هذا « يوجد في داخل كل انسان شد وجذب دائمان بين السلوك الشعبي وغير الشعبي » . ولذلك يتضح عند كل انسان موقفان مختلفان احدهما فردى ، والاخر شعبي او جماعي (١٩) .

فجميع افراد الامة ، سواء كانوا عمالا او فلاحين او رعاة ، رجال اعمال او جنودا ، محامين او اساتذة جامعيين يشتركون جميعا في خاصية كونهم « شعبا » ، على اعتبارهم حملة الاشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال في ان كثافة هذا العنصر الشعبي او شدته تختلف حتما من فئة الى اخرى ، ولكن لا يوجد انسان بدونها على الاطلاق . الفيصل في الموضوع هو ما يعرفه الشعب ـ اى مجموع سكان البلد ـ من خلال المعرفة المتوارثة بالطريق التقليدى . فنحن هنا ننظر الى الانسان ككائن ثقافي ، او ندرسه في سلوكه كحامل للثقافة . ويبدو ذلك واضحا عندما لا يستطيع ان يحرر نفسه من الثقافة التي ينتمي اليها ، ويسلك كانسان فرد عقلاني .

---

(١٨) قارن مادة : Upper Stratum في المرجع السابق .

(١٩) R. Weiss, op. Cit, P. 7

ومن الواضح أنه لا يوجد انسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع ان ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادىء المنطقية . وبالمثل لا يوجد ـ في ميدان الاحساسات والعواطف ـ انسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون ان يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التي تنص عليها التقاليد (او التراث ان شئنا) . ولا يستطيع اكثر الناس اصالة واستقلالاً داخل احدى الثقافات ـ حتى ولو تصور في نفسه أنه أبعد من كل تأثير تقليدي ـ ان يهرب من هذا التأثير او يتفاداه . والواقع انه لا يوجد انسان في العالم لا يشاركه في التقاليد او يعدم بعض اللحظات اللاعقلية . ومن الطبيعي ـ كما أشرنا ـ أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لاخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة بعينها (٢٠) .

اذا اتفقنا على هذا الأساس العام فاننا نبدأ بأن نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبي ، دون الدخول في حديث عن ارتباطه الداخلي بالجماعة الشعبية (٢١) .

ومع ان عضو تلك الطبقة المثقفة ـ صاحبة الثقافة الرسمية ـ في المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وثيقة بمجتمعات اخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، الا انه يرتبط في الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعي لبيئته المحدودة التي يعيش فيها . فالشخص « المثقف » في طنطا يتكلم ويأكل ، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله في أسيوط مثلاً . اذ ان كليهما يخضع خضوعاً قوياً لعادات وتراث بيئته الثقافية التي ولد وتربى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهي ، فقد تكون علاقته بالحكايات اقوى وادوم من الأمثال مثلاً (٢٢) ولدينا في هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع في ثقافات اخرى سبقتنا في مضمار الدراسات العلمية للتراث الشفهي . من هذا مثلاً ما يشير اليه « ادولف باخ Bach » من أن الحكاية الخرافية والاسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس الى النكتة والنادرة (والقصة الفكاهية) ، التي تحتل مكانة أثيرة لديه . كذلك

---

(٢٠) يسوق « باخ Bach » نصاً من كروجر Krüger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية Psychologie des Gemeinschafrs lebens » الذي يمثل اعمال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الالمانية لعلم النفس والمنعقد في توبنجن في الفترة من ٢٢ الى ٢٦ مايو ١٩٢٤ يؤيد به هذا المعنى ، يقول : « لا يوجد في حقيقة الامر حدث نفسي واحد لا يتأثر بالكيان الاجتماعي الذي ينتمي اليه الفرد في الحاضر او كان ينتمي اليه يوماً ما في الماضي . فاشد خبراتنا عمقاً تعتمد في جوهرها على الجماعة ، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية او الاقليمية الشعبية في نفس الوقت » . قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ١٥) .

(٢١) قارن حديث باخ ، المرجع السابق عن هذا الارتباط ، ص ٥٧٩ وما بعدها .

(٢٢) لعله من الاسهامات التي تتوصل هذه الدراسة الى تقديمها وابراز اهميتها احتياجنا الشديد الى دراسات متخصصة في نواح بعينها من موضوعات التراث الشعبي . فليس يكفى الاستسلام « لحمى الجمع » بلا هدف او موجه ، وانما يجب ان تتخذ عمليات التجميع ـ كما اشرنا الى ذلك في أكثر من سياق في دراسات سابقة ـ لنفسها هدفاً محدداً تسعى الى تحقيقه . فنحن اذ نجمع الاغاني الشعبية ، او الامثال ، او الحكايات ، يجب الا نقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوي وحسب . ولكننا يجب ان نتجاوز ذلك الى تعقب هذا الاثر الشعبي في حياته الاجتماعية بالقاء الضوء على « البعد الاجتماعي » لرواته ومستمعيه على السواء (بالنسبة للاثر الادبي) . او مستخدميه ، ومتقبليه ، وصانعيه .. الخ ، (بالنسبة للاثر المادي مثلاً) . ولسنا نقصد هنا ادب الطوائف او المهن المختلفة ـ على اهميته التي لا خلاف عليها ـ ولكننا نعني نصيب كل فئة اجتماعية (بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صناعيين ... الخ) من نفس العنصر الشعبي .

يشير باخ الى ارتباط الشخص المثقف بالاغاني الشعبية التي يرددها في المناسبات المختلفة ، وان كان يغلب عليها الطابع الطفولي او الفكاهي المرح (٢٣) .

اما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها في اكثر من مناسبة واضح لكل ذي عينين ولعلنا نكتفي هنا بالاشارة الى طائفة يسيرة منها : في العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات الميلاد والزواج والوفاة ... الخ (٢٤) .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية ، فابناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية ابناء بيئتهم المحلية في معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم في هذا الصدد : من الزار ، وزيارة الاولياء ، ومن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، (بل والطب الشعبي ايضا !) والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الارواح وما الى ذلك من فنون الدجل والشعوذة (٢٥) . ويمكن ان نطيل القائمة اكثر من هذا اذا ضربنا بعض الامثلة المحددة : كوضع مصاحف او عملات معدنية في اساس المباني الجديدة ، وخاصة المساكن ، وحمل الاحجبة ، وان كان هؤلاء يحرصون على اخفائها ، على خلاف ابناء الطبقات الدنيا ، والاستخدام السحري للقرآن ... الخ . واعتقد انه لا حاجة بنا الى استعراض انواع الفؤول والنفرات التي يتطير بها ابناء تلك الفئات في المناسبات المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منا ، وحسبنا هنا فقط تاكيد الحقيقة المنهجية الاساسية التي نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نعود فنؤكد مع ذلك اننا لا نسعى الى تعسف الحقائق او الى تحميل الوقائع فوق ما تحتمل . نريد ان نقول بوضوح اننا نشك في ان ابناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون للثقافة الرسمية بدرجة اكبر في تسيير امور حياتهم **ليسوا منقطعي الصلة بالتراث الشعبي لبيئاتهم المحلية** . ولكن ليس معنى هذا ان هذه الثقافة الشعبية لا تزال متسيطرة على حياتهم واساليب معاشهم . خاصة في مختلف امور الثقافة المادية : فقد اختلف اسلوب عملهم ووسائلهم في كسب معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغيراً في ادوات عملهم ، وفي العادات المرتبطة بالعمل ، وفي علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الاقارب ، وفي الزي ، وفي المسكن ، وفي الاثاث المنزلي ، وفي ادوات الرفاهية ومتع الحياة (وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسلية : تلفزيون ، راديو ، اسطوانات .. الـخ) ، وفي بعض العادات والمعتقدات .. الخ .

---

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢٤) اشارت علياء شكري في دراستها عن عادات الموت في مصر والتي اعتمدت فيها على بيانات عديد من الاخباريين ينتمي الكثيرون منهم الى فئات مثقفة تاخذ بالثقافة الرسمية في العديد من جوانب حياتها ، اشارت الى انتشار تلك العادات (من تجهيز للميت ، ودفنه ، والحداد عليه .. الخ) بين الفئات المثقفة العليا في المجتمع . قارن :

Alina Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mamlukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968

علياء شكري : « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » .

(٢٥) اشار كاتب هذه السطور في دراسته المنشورة عن السحر المصري الاسلامي الحديث الى مشاركة الكثيرين من ابناء هذه الفئات في التردد على المشتغلين بالسحر لاغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni Zugeschriebenen Werken, Bonn, 1968.

الفلاحون: تتميز الطبقات الدنيا (أو الراق الام) (٢٦) ، وخاصة في مجتمعاتنا التي لازالت تقليدية في معظم جوانب حياتها بضخامة حظها ـ وخاصة الطبقات الريفية منها ـ من التراث الاجتماعي لبيئتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدي ، وتخطيط القرية ، وأساليب العمل التقليدية ، والزي الشعبي المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادىء التنبؤ به والتعرف عليه ، والعادات الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة ، والتراث الادبي الشعبي سواء في الاغاني او الحكايات ، او الالغاز والاحاجي .. الخ . فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عداها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بابداعيتها وقدرتها الخلاقة في تلك الانواع .

ولو اجلنا النظر في التراث الشعبي الفلاحي لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفي نفس الوقت دلالة على اسلوب حياة هذا القطاع الضخم من ابناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبي من ناحية ، والثقافات المادية (من ادوات عمل ، وادوات منزلية ، وازياء .. الخ) من ناحية اخرى . فاذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبي الفلاحي وجدنا ان الأغاني المصاحبة للعمل ، والمتشكية من العمل ، والمتغنية بالعمل ، او قل ادب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبي الفلاحي وعموده الفقري . وفي هذا يقول **رشدي صالح** في مؤلفه العظيم « الأدب الشعبي » : « أول ما يطالعنا من صفات العمل السائد لدى جمهور الفلاحين انه يؤدي بادوات عمل بدائية لا بد للعامل بها من ان يبذل مجهودا بدنيا متصلا ومن ان يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الذراع ويثنيها ، يبسط اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكأنما جسمه آلة تدور في حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه ارسال الاصوات التي هي في الأصل رد فعل غير ارادي من العامل والتي اصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات ـ ثم من بعد الأنغام ـ ذات فائدتين ضروريتين : الاولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبذل ، والملاحظ انه ما من عمل يدوي الا والغناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهدا اعظم كلما تأصل الغناء فيه » (٢٧) .

وعلاوة على هذا نلحظ في أدب العمل الفلاحي انعكاسات اسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديثه عن الدواب ، واغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس في الظل ، وروعة الليل بغير كدح » .. الخ (٢٨) .

وهناك بعد آخر تتضمنه اغاني العمل ، علاوة على الشكاية او السلوى او التسلي ، هو الارشادات العملية . فنجد الفلاح الذي يعمل على الشادوف يدخل ضمن غنائه ـ الذي يتحدث عن الحب والقرية ويصف الآلة ويندب حظه ـ ارشادات عملية : « فاذا علا الماء في المسقاة طلب الى زميله « الحوال » ان يصرفها ويبقى على ميزانها ، واذا قل عن المنبع طلب اليه ان يحبسها عن مسالكها .. ونحس ان هذه الارشادات لا تنبوء عن الاغنية بل هي من صلبها .. » (٢٩) . ولن يسمح المقام

---

(٢٦) انظر مادة « الراق الام » Mutterschicht متدهولتكرالس ، المرجع السابق .

(٢٧) احمد رشدى صالح ، الادب الشعبي ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ – ٢١٥ (صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة عن نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الاشارات هنا الى الطبعة الثانية) .

(٢٨) احمد رشدى صالح ، فنون الادب الشعبي ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الاول ، ص ٦٤ .

(٢٩) رشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٢١٥ وما بعدها .

بالاستطراد في الحديث عن ادب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفي ان تقرر انه ادب فلاحين اولاً واخيراً ، فالعامل الصناعي الحديث الذي لا يعتمد اعتماداً اساسياً على المجهود البدني ، ليس له نصيب من هذا النوع من الادب .

فاذا تركنا ميدان الادب الشعبي ، وانتقلنا الى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هي التقويم الزراعي . فالملاحظ اليوم ان الفلاحين ينفردون بتقويم قبطي يرجع الى اصل فرعوني ، هو التقويم الشمسي . وهو ينظم لهم معالم الزراعي ويحدد المواسم الزراعية وينظم الاعياد الزراعية . اما المواسم الدينية التي جاءت مع الاسلام ، فكان لا بد من ترتيبها طبقاً للتقويم القمري (كالعيدين ، ورمضان ، ومولد النبي ، ونصف شعبان ، والاسراء .. الخ) . هذا بينما تسير بقية قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم الجريجوري ، الذي تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة .. الخ (٢٠) .

كذلك نجد في ميدان العادات الشعبية كثيراً مما يقتصر على الطبقات الريفية . ولنذكر كمثال على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية . وهو يتم عادة يوم الحادي عشر من شهر بؤونة (طبقاً للتقويم القبطي المشار اليه) . ويقول عنها احمد امين في قاموسه « .. وهم يستبشرون بها ويقولون انها تنقية الهواء . ومنع الامراض . وخصوصاً الطاعون . وقد اعتادوا ان يضعوا في تلك الليلة قطعة من الطين المجفف يقيسون به الفيضان ، فان ابتلت بالماء دل ذلك على ان الخير سيكون عظيما ، وهم يعتقدون انه في هذه الليلة وضعت عجينة اختمرت لاعتدال الجو (٢١) . وهناك عادات اخرى كثيرة لا يعرفها سوى الفلاحين ، نذكر منها مثلاً عادة « كشف الوش (٢٢) » التي تظل احد عناصر الاحتفال بالزفاف .

---

(٢٠) احمد امين ، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٢ ، وكذلك رشدي صالح ، الادب الشعبي ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(٢١) قارن احمد امين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٩ ، ورشدي صالح ، الادب الشعبي ، ص ٨٦ .

(٢٢) بعد ان ينتهي حفل الزفاف ، وينصرف المدعوون ، وتدخل العروس الى غرفتها ، تضع خماراً على وجهها وتجلس في انتظار عريسها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخمار (اي « كشف وشها » (حسب التعبير المصري الفلاحي) الا بعد ان يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مساومة على هذه الهدية ، وكلما نالت منه مبلغاً اكبر من المال كلما ادخل ذلك السرور على قلب اهلها .

وقد ورد عن هذه العادة السؤال رقم (٠١) من الجزء الذي اصدرناه ـ مع زملاء لنا ـ من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي . (ويتناول موضوع دورة الحياة) ونص السؤال كما يلي :

« ٠١) ـ هل تضع العروس خماراً على وجهها عندما تجلس في حجرتها في انتظار دخول العريس عليها ؟
هل يجب على العريس ان يدفع هدية معينة قبل ان تسمح له برفع الخمار ؟
هل يجب ان يدفع هدية قبل ان ترد تحيته وتخاطبه ؟
هل يدفع هدية قبل ان تسمح له بخلع ملابسها الداخلية ؟
هل تتم مساومة لرفع قيمة الهدية ؟
ما مقدارها عادة ؟ » .

انظر : ـ د . محمد الجوهري وعبدالحميد حواس و د . حسن الشامي : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الاول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ . قارن كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند الذين يمارسون الزواج البدوي ، وعادة « كشف الوش » ذات الطابع الفلاحي عند : رشدي صالح ، الادب الشعبي ، ص ١٧٨ .

على أن اهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط في كونها مستهلكا او مبدعا رئيسيا لشتى انواع الثقافة الشعبية ، وانما في كونها تمثل في الوقت نفسه منطقة التجاء (٢٣) لترسب وتجمع فيها عناصر التراث الشعبي التي لفظهـا اهل المدينة وتخلوا عنها . وهي تلعب هذا الـدور بشكل اوضح واخطر في كثير من البلاد الاوروبية التي قطعت منذ تاريخ ابعد شوطا اكبر منا في التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضريـة الى الحد الذى قضت او كادت تقضي فيه على المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحي الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية مـن التراث سـوى ان تتشـبث بالـريف واهل الريف (٢٤) .

بعد الريف والحضر :

يتفاوت حظ ساكن المدينة وساكن الريف من التراث الشعبي تفـاوتا كبيرا . فعلى حين لا يزال القروى يحتفظ كما اشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبي نجد ان سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الاكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا عنه ابدا ، وان ابتكروا له اشكالا وتنويعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف في الكم ، اختلافات كيفية خطيرة ايضا . ونبدأ باستعراض بعض النماذج على ذلك من ميدان الادب الشعبي الذى تتوفر لدينا عنه اخصب الدراسات نسبيا بالقياس الى بقية ميادين التراث الشـعبي . فيميز رشدى صالح بين « ادب شعبي تقليدى ، اداته العامة ادب الفلاحين ، وادب شعبي حديث اداته العامية او الفصحى وهو ادب جمهـور المدينة والطبقة الوسطى » (٢٥) . ويستطرد بعد ذلك في بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعي الادب الشعبي ، من حيث مضامينه ، ومصادره ، وموتيفاته الأساسية ، وطابعه العام .. الخ . فيشير الى ان ادب الفكرة الوطنية « ذا الطابع الحضرى » قد استلهم بعض افكاره من اوروبا (كاستلهام ادباء الثورة العرابية بعض مبـادىء الثـورة الفرنسـية) والى قربه بشكل أوثق من الفصحى اليسيرة منه الى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير الى ان التضمينات الاسطورية اقل في ادب الفكرة الوطنية منها في الادب الشـعبي » ... وهذا كله منطقى مع مجتمع المدينة المتأثر بالحضارة الغربية وتطبيق العلم والذى تجرى على مسرحه حوادث التاريخ سريعة ، وفي هذا يختلف عن مجتمع القرية الذى لا يزال العمل فيه جاريا بادوات الفراعنة ولا يزال العلم الحديث لم يطرق ارضه طرقا قويا » (٢٦) .

اما اذا انتقلنا الى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات اشد وضوحا من ميدان الادب الشعبي . وقد قدمت **علياء شكرى** في دراستها « عن التغير والثبات في عادات المدن في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » شواهد حية على هذا التغير الذى جعل عادات الموت والحداد تتخذ اليوم في المدن المصرية شكلا يختلف عن ذلك الذى تظهر به في الريف ، فقد

---

(٢٣) قارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٢٤) ادولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ ــ ٤١٧ .

(٢٥) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٨ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ولنفس المؤلف ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

اثرت طبيعة الحياة الحضرية (فى المدن) على ظهور الفئات المحترفة التي تضطلع باعداد الجثة ، وحملها الى القبر ، ودفنها . . . الخ . هذا فى الوقت الذى لم تنقطع فيه فئات محترفة فى القرى لاداء هذه الاعمال . كذلك اثرت طبيعة المدينة ـ وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما اليه ـ على شكل الجنازة ، وحجمها ، ومسارها . . الخ . وامتدت هذه التاثيرات الى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد (٢٧) .

وتطول القائمة لو اننا تطرقنا الى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة فى العاب الاطفال ، واغانيهم ، وفى الزى الذى اصبح فى المدينة مرتبطا بطابع عالمي واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال فى الريف على حاله التقليدى . هذا بينما استحدثت الحياة فى المدينة صورا واشكالا جديدة للعادات والمرح والاعتقاد . . . الخ . ففى المدينة تنتشر المقاهي بصورة اوسع ، وتمارس عديدا متنوعا من الاغراض ، من تسلية الى تجارة الى صناعة الى خدمات . . الخ . كذلك استحدثت المدن اعيادا جديدة (كعيد الام ، وعيد الطفولة . . الخ .) واخذت المدن تتجه الى اقامة الافراح ـ وبدرجة اقل المآتم ـ فى نواد او صالات . . الخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية فى الخارج ظواهر فريدة فى هذا المجال ، اذ ثبت بقاء بعض العادات فى المدينة بين الطبقات العمالية على حين انها كانت قد اختفت فى اصولها الريفية منذ امد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفا من القاعدة العامة التي تكلمنا عنها فى سياق سابق ، الا وهي تحول المناطق الريفية الى « مستودعات » او « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبي التي تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالا واضحا فى كتابه « الفولكلور الالماني » اذ يقول : « يحدث فى بعض الأحيان ان تكون احدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة ـ بشكل جزئي ـ بين الطبقات العمالية فى المدينة . من هذا مثلا عادة تقديم « نقوط » نقدى او هدايا بمناسبة الزواج فى بعض اقاليم المانيا . وهناك شيء قريب من هذا فى بعض اشكال التحية والعبارات التي يتبادلها الناس عند اللقاء »(٢٨) .

وتود الاشارة هنا الى ان هذه المشكلة ، اعنى العلاقة وتطورها بين الانسان القروى والانسان الحضرى واثر ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبي وابداعه والابتكار فيه يمكن ان تزداد وضوحا اذا ما اخذنا البعد التاريخي فى اعتبارنا . فهنا يمكن ان تلقى لنا الارقام والاوضاع فى المراحل التاريخية المختلفة ـ وخاصة التاريخ الحديث للتحضر فى القرنين التاسع عشر والعشرين ـ الضوء الكاف على حجم النمو الحضرى وتطور قدراته واثره على الريف وعلاقته به .

• • •

« الخرافات العلمية » تطور خاص فى المعتقد الشعبي فى المدينة :

شهدت المدن الاوروبية فى القرون القليلة الاخيرة تطورا خاصا فريدا الا وهو ظهور قطاع عريض من ذوى الثقافة المتوسطة ، او ان شئت انصاف المثقفين ، الذين اخذوا من الثقافة حظا

---

(٢٧) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، ورشدى صالح ، فنون الادب ، الجزء الاول ، ص ٩٠ .

(٢٨) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

وافرا في بعض الجوانب (مثل الحرف والمهن التي يمارسونها) بينما ضعف نصيبهم من الثقافة الروحية والانسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تخلوا عنها ، بمثل وقيم عليا جديدة . ومن ثم أصبحت عقولهم نهبا للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها ، والتي ليست مع ذلك من العلم في شيء . فما هي حكاية هذه « الخرافات العلمية » او « الخرافات المثقفة ؟ » .

حينما انهارت الاساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية ، نجد ان عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا النظام الديني المتهالك تبرز الى الوجود وتحتل مكانة اثيرة في نفوس الناس . فقد حدث بعد ان انهارت الروح الدينية الساذجة التي كانت متوارثة عن العصور الوسطى ، ان ظهرت في اعقاب الثورة الاصلاحية في القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والعفاريت .. الخ . (وان كانت اصولها ترجع بطبيعة الحال الى فترات ابعد تاريخيا) . ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل في تلك الفترة وكنتيجة للانهيار الديني عند الاغلبية . ومع ان الافكار الاصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيرا من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت اتباعها من ربق الأفكار الفاسدة ، الا ان الكثيرين منهم وجدوا ملاذا في المعتقدات الخرافية العلمية » او « الخرافات المثقفة » التي اشرنا اليها . وبرزت تلك الظاهرة بأوضح صورها في القرن التاسع عشر . وتجلت في ظواهر عديدة من بينها : الاعتقاد في الارواح ، وتوسيط تلك الارواح في علاج الناس ، وانجاز الأغراض المعينة ، وتجسيد الروح .. الى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها أن تعطى نفسها مسحة علمية ، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعي لنفسها العلمية .

ولعلنا لا نغالي اذا قلنا ان تطورا مشابها سوان كان راجعا الى ظروف ودوافع مغايرة — قد حدث في مجتمعنا المصرى ابان العقدين أو الثلاثة الأخيرة . ولنسترجع الآن معا موجات استحضار الارواح ، او الزار ، او استخدام الوسطاء ، او جمعيات الارواح المختلفة ، او قراءة الكف والفنجان واستطلاع الكوتشينة ، ومعرفة الطابع ، والتنويم المغناطيسي .. وغير ذلك من ظواهر غذت بعضها وسائل الاعلام من ناحية ، وغذت البعض من ناحية اخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الارواح .. وسعت هذه جميعا الى اتخاذ المسحة العلمية التي حاولتها نظائرها الاوروبية وكانت المهمة أسهل عليها هذه المرة من سابقاتها الاوروبيات . اذ ما أسهل ما نقول اليوم ان جمعيات وهيئات واساتذة جامعيين بريطانيين او فرنسيين او غيرهم قد نجحوا في تصوير الارواح وتسجيل احاديثها على شرائط تسجيل واثبات كل ذلك بأساليب علمية فاسدة . وعلاوة على الجمعيات ألفت الكتب المتفاوتة الأحجام ، وافتتحت « العيادات » . ومن العاملين فيها من استعار لنفسه لقب « دكتور » (كذا ! !) . ومع استمرار هذا التيار واتصاله ، الا انه كان يمر في بعض الاحيان بنوع من الموجات او حالات الانتشار الواسع كما حدث في احد الاعوام في اواخر الخمسينات عندما كنت تطالع اخبار تحضير الارواح في كل صحيفة ، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب او الكبار الا وامامهم « سلة » لتحضير الارواح ، لسؤالها عن الغائب ، والمجهول واخبار الحبيب .. الخ .

ونؤكد هنا ان هذه الموجات كانت جميعا ولازالت محصورة في نطاق الطبقة نصف المثقفة او نصف المتعلمة التي استفادت كما قلنا من المعرفة الرسمية المنظمة في عملها وحياتها ولكنها تعاني من

خواء روحي وانساني دفعها الى احضان تلك الخرافات وقدتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . اما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية اخرى فظلت الى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

بُعد الغنى والفقر :

على ان هذه الفروق في تصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبي لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق ايضاً على بُعد الغنى والفقر . والفروق التي تسترعي الانتباه هنا يمكن رؤيتها من اكثر من زاوية . أولاً في ثراء العناصر الشعبية او فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانياً في درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء واولئك . اعني بالنسبة للزاوية الاولى وجود التراث في حالة الثبات ، او منظوراً اليه نظرة استاتيكية . وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التى تطرا على التراث ، او منظوراً اليه نظرة ديناميــة تطورية .

فمن البديهي ـ وان لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالقدر الواجب من الاهتمام في التسجيل والتفسير ـ ان نجد مساكن الأغنياء ، واثاث بيوتهم وازياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالا وابهة من مساكن الفقراء واثاثهم وازيائهم . ويحدثنا **احمد امين** عن بيوت الاغنياء في الحضر : « كان للأغنياء عادة منزل فسيح يبنى اساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الآجر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول الا بالدور الثاني . . . وكان الناس يتفننون في ترتيب البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء . . . وعلى البيت باب يفتح غالبا الى الداخل ، واحياناً اذا كان الباب كبيراً عمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين ، ولا يفتح الباب الكبير الا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً امام الباب حتى اذا فتح الباب لم ير المار ما في داخل البيت . . . وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجرى في البيت . واذا انشىء دور ثان فوق الطبقة الاولى ، اخرجت منه خارجة حملت على كتل خشبية عمل حسابها في السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متراً ونصف المتر . وفي العادة يجعل فيها مشربية . . وهم يصنعون المشربيات من خرط دقيق من الخشب ، وربما صنعوها صنعاً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة . . وليست جمالونية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار في مصر وتتخذ مناشر للغسيل ، وتسور عادة بسور نحو القامة . وقد يستخدم لجلوس الرجل وزوجته واولاده في الليل صيفاً . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالدجاج والحمير ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوى للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال في المنظرة من تحت وزوار النساء في بهو كبير من فوق . واذ كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الغرض . . وهناك اغنياء بالغوا في تجميل منازلهم وانفقوا عليها الالوف » (٢٩) . هذه هي بيوت الطبقات الارستقراطية والوسطى في المدينة ، فأين منها بيوت الطبقات الدنيا في الحضر ، واين منها بيوت

---

(٢٩) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف انها مبنية من الطوب اللبن او الطين ، وهي تتكون عادة من قاعة (حجرة) واحدة للنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وقل ان يكون فيها شبابيك ، واذا كانت فلا تفتح . وفي قليل منها ابراج للحمام . هذا خلاف الاف البيوت التي تتكون من مكان واحد فقط (دون حجرات او افنية او حظائر) ، في ركن منه ينام كل افراد الاسرة على الارض ، وفي ركن آخر تبيت البهائم ، وعلى حبل ممدود عبر هذا المكان تعلق كل ثروة الاسرة من الملابس (١) .

هذه فروق صارخة في جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبي ، ويمكن ان تطول القائمة لو تطرقنا الى سائر العناصر ، كالازياء او الطعام مثلا" (٤٠) .

اما من الزاوية الاخرى الخاصة بالفروق في ديناميات التغير بين الفقراء والاغنياء فهي اعمق دلالة ، واخطر وزنا ، واكثر طرافة . وقد انتهت دراسة « علياء شكري » عن « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر » الى بعض النتائج الهامة في هذا الصدد (٤١) . فأوضحت سرعة تخلي القطاعات الغنية عن كثير من الوسائل التقليدية في الاعلان عن وقوع حالة وفاة ، وعن بعض اساليب التعبير عن المشاركة ، ونظام الجنازة ... الخ . فقد دخلت الأساليب العصرية كالاعلانات الصحفية (الوفيات) والبرقيات والرسائل التليفونية ... الخ ، كوسائل سريعة للاعلام عن الوفاة بين القادرين . كذلك اتخذت الجنازة شكلا جديدا ، واعتمدت على السيارة في نقل الجثة الى القبر ، وتغير بالتالي الاحتفال الذي حول القبر تغيرا اساسيا . هذا علاوة على التغيرات التي طرات على مشاركة النساء في المراحل المختلفة ، وحفل المأتم ، ونظام زيارة المتوفى ، وقيود الحداد ... الخ .

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة اجريت في مجتمعات اخرى . نذكر منها احدى الدراسات الهامة التي اجريت على قرية من قرى اقليم « هسن » في المانيا . فقد ابانت بكل وضوح ان العائلات الغنية ظلت متمسكة بالزي الشعبي مدة اطول من عائلات العمال في نفس القرية . اذ ان الزي الشعبي في تلك القرى – كما هو في كثير من الاحوال – اكثر تكلفة واشد تعقيدا من الزي الحديث البسيط العادي . كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة الى ان ارتباط الفلاحين بالقرية ظل اقوى واوضح من ارتباط العمال والعاملات الذين يعملون في مصانع خارج القرية ، ومن لم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى .

والدليل على وجود هذه الظاهرة – ولكن في اتجاه معاكس – ما اشارت اليه احدى الدراسات في اقليم اللورين على الحدود بين المانيا وفرنسا وبالذات في منطقة غابات فقيرة من ان الفئات الفقيرة غير المشتغلة بالزراعة ظلت حتى اواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الاشكال القديمة التقليدية من الازياء الشعبية . هذا في الوقت الذي كانت طبقة الفلاحين فيه اسرع من غيرها في التخلي عن زيها الشعبي التقليدي واحرص على ارتداء « الموضات » الحديثة من الازياء العصرية البسيطة (٤٢) .

---

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(٤١) قارن علياء شكري ، المرجع المذكور ، اكثر من موضع ، خاصة ص ٢٠٦ .

(٤٢) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ . وقد اورد في ذلك الموضع عديدا من الدراسات والبحوث التي تحتشد بشواهد اخرى في نفس الاتجاه ، خاصة دراسات كل من : Haverick and O. Lehmann

ولا تعني هذه الاشارة فسادا للمبدأ الذي نشير اليه او طعنا في صحته ، بل هي تؤكد على العكس من ذلك **أن هنالك تفاوتا لا شك في وجوده في درجة التمسك بعناصر التراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء** . غير ان هذا التفاوت لا يسير دائما في خط واحد ، فاحيانا يكون الفقراء اسرع تخليا عن بعض عناصر التراث ، واخرى يكونون اكثر تمسكا واشد اصرارا على عناصر اخرى او حتى على نفس العنصر ــ وهو هنا الزي ــ الذي تخلى عنه نظراؤهم في منطقة اخرى . وتلك هي النقطة الطريفة المحتاجة دائما الى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبي ، والى تفسير سوسيولوجي يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبدا الى التعسف او التهويل او التحيز . فالعبرة هنا ليست بمذهب معين في التفسير ولكن في حتمية دخول رجل الاجتماع الى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التي تبدو متضاربة متنافرة ، وما هي في الحقيقة سوى صدى وانعكاس لمواصفات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها في كل حالة .

تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الاوروبية والشرقية (خاصة الآسيوية) ، التي شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين او نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة ــ ليست سلبية بالضرورة ــ في التراث الخاص بهؤلاء الناس . هذا ما اكدته الدراسات التي اجريت على التغير في التراث الشعبي والثقافة التقليدية للمهجرين والنازحين في أوروبا ــ خاصة المانيا بشطريها ــ في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفي شبه القارة الهندية في اعقاب التقسيم .

اذ لا بد ان يكتسب النازحون شيئا ــ ولو قليلا ــ من تراث المنطقة التي نزحوا اليها ، فيمزجون هذا بالتراث الذي اصطحبوه معهم من بيئتهم الاصلية مكونين في اغلب الاحيان نمطا ثالثا مغايرا لتلك البيئة الاصلية والبيئة الجديدة على السواء ، وليس من العسير ان نسوق في هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة في اللهجة والعبارات والمفردات وفي الحرف والاعمال التقليدية . وليتصور القارىء مهجرا مصريا من بور سعيد يعيش في نجع حمادى منذ اكثر من أربع سنوات ، أو احد سكان العريش ، يعيش في اسيوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . ويهمنا هنا ايضا تأكيد اثر البيئة الاجتماعية في احداث هذا التغيير ، وضرورة التفسير السوسيولوجي في فهمه ، والعمل على توجيهه اذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التي من هذا النوع في دوائر دارسي الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحنا نجد فرعا شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبي للمهاجرين والنازحين ، وصل الى حد ان له دوريات علمية تحتشد بما اجرى عليهم من بحوث ودراسات علمية في هذا الصدد، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو في جانب جوهري منه تفسير سوسيولوجي في ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الاوروبية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التي تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى في الوقت نفسه اجتهادات أصلية في التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المهجنة » او « المولدة » التي تنتج عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره الى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقا في هذا الصدد الدور الذي يقوم به هؤلاء النازحون بتراثهم المجلوب من بيئة مغايرة في الاجهاز او على الاقل التعجيل بالاجهاز على التراث القديم في البيئة التي نزحوا اليها . فقد أوضحت بعض الدراسات (كتلك التي اجريت على الأزياء الشعبية في احدى

مناطق اقليم هسن الواقعة حول مدينة (فاربورج وفى شفالم Schwalm) (٤٣) ان وجود النازحين من المانيا الشرقية باعداد كبيرة فى تلك المنطقة ـ حيث تجاور حدود المانيا الشرقية ـ فى الوقت الذى كانت الأزياء القديمة فى سبيلها الى الاحتضار قد عجل بالاجهاز عليها وسرعة اختفائها .

ونحب ان نوضح هنا نقطة هامة تمثل بعداً آخر لهذا الوضع . هي ان تأثير وجود تراث مخالف ـ غريب عن المنطقة المحلية ـ يمكن ان يكون له هذا الاثر (وهو التعجيل بالزوال او التعديل الجذرى) ، كما يمكن ان يكون له تأثير معاكس تماماً ، الا وهو حفز التراث القديم فى المنطقة التي هاجروا اليها على العناد والتشبث والاصرار على البقاء . وهي منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث ازاء التحدى ، وليس المقصود بالتحدى العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بعد ثالث لعملية النزوح هذه يمكن ان تصادفه فى نوع مختلف من الحالات ، وهو ان يعمل النازحون بتراثهم المجلوب من بيئاتهم الأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على انعاش التراث الشعبي التقليدى فى البيئة التي نزحوا اليها . وقد يتمثل انعاش التراث القديم فى صورة تشبث بالقديم كما اشرنا ، أو فى تطوير اساليب منهجية جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التي نزحوا اليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات فى مجالات اخرى عدا الأزياء واللغة الدارجة كالموالد والأعياد والحكايات، والعاب الاطفال وغيرها لوجدنا شواهد جديدة على ديناميات هذا التغير الذى لا زال مجهولاً فى معظمه ، والذى يحتاج منا الى اعمال مزيد من الجهد ، وبذل مزيد من التضحيات والتزام كثير من الحياد العلمي ، والتزود بقدر كبير من الشجاعة .

الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسي الفولكلور فى الخارج بابراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو ان شئت لميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا يعلم أن لكل فئة لغتها الخاصة ، وعاداتها التي تتميز بها ، وخرافاتها . ونعرف ميل الغجر الى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم ، والأعمال التي يمارسونها ... الخ ذلك . ولدينا عديد من الشواهد عن تراث هذه الفئات ، وخصائص افرادها ، وبعض الملامح المميزة لهم . فيحدثنا احمد امين فى قاموسه عن ضاربي الودع وضاربي الرمل . (٤٤) ونعرف الكثير نسبياً عن فئة الرفاعية وغيرهم ممن يحترفون اخراج الثعابين ، (٤٥) وعن الأدباتية ، ويقول عنهم احمد امين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه منشأ انشاء يناسب المقام . وقد ينشئون زجلاً فى موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشاً ويحركون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك » (٤٦) . ويمكن ان تطول القائمة التي تضم عدا هؤلاء المولوية ، والمعددة ، والبلانة ، والمسحراتي ، والجميدية ، والفتوات ... الخ (٤٧) . واحب أن ننتبه جيداً الى ان كل هذه الاشارات التي وردت

---

(٤٣) قارن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

(٤٤) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١١٩ .

(٤٦) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٤٧) قارن هذه المواد فى المرجع السابق .

من هذه الفئات او غيرها انما هي شذرات ولمحات خاطفة ، لا تكاد تغطى حتى السمات الاساسية وتحيط بالعناصر المختلفة . ولم تحظ لغتنا العربية الى الآن بدراسة مونوجرافية لاى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك ان لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهي وان كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، الا انها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز افرادها ، ويحرصون على تناقله جيلاً بعد جيل . ونشير هنا مثلاً الى : الحدادين ، والخبازين ، والجزارين ، والصيادين ، والنجارين ... الخ . فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب او الاستعمال ، او فى اغانيها ... الخ .

وتجد مادة وفيرة عن جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبي ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثاني من فنون الأدب الشعبي لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النثر الادبية « متى توفرت لها الاجادة وطلاوة الاسلوب ، ويحفزنا الى ذلك انها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمالته » . كذلك اشار المؤلف الى ان هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الاخرى ، يخالطها شيء من الموسيقى والتمثيل احياناً . فبائعو « غزل البنات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى القاء الأغاني والتهريج اكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلعهم » (٤٨) .

ولعل من المفيد ان نشير فى هذا السياق الى دراسة اجريت فى المانيا بعنوان « اكتشاف النجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة النجارين فى المانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم ، وعرض التداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسي والمستوى العقلي ليس فى الماضي فحسب ، وانما فى ظروف واقعية راهنة فعلاً كما تتضح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والسباب ، والأمثال والاقوال السائرة التى يرددونها ، واساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التى يرددونها عن ذلك ... الخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هي الدراسة الوحيدة التى اجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد (١٩٢٣) يدلنا على انها كانت احدى البدايات الاولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابعت الدراسات عن الطوائف الاخرى . بل افرد دارسو الفولكلور الاوروبيون مقالات وفصولاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة (٤٩) .

ونلاحظ ان هناك بعض الطوائف الحرفية التي تتميز بانها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبي ورعايته ، طبعاً فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها ، فمجرد وجودها واداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هي نفسها ـ ان صح القول ـ مستودعاً لهذا النوع من التراث .

---

(٤٨) رشدى صالح ، فنون الادب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٤٩) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, PP. 422-27.

من هذا مثلاً « الدايــة » التي لعبت في الماضي الدور الرئيسي ـ بلا منازع ـ في اخراج الأطفال الى نور الدنيا ، ولا زالت هي الوجـه الرئيسي حتى الآن في اداء العمل ، وان كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونيات قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت اقدامها . ولكن المهم هنا انها كانت ترسم للواضعة انواع الأكل والمشروبات التي يجب ان تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالي تيسير الولادة ، وكذلك الانواع التي يجب ان تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال ايـام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهي ايضا التي تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤذن عليه ، وتسمي وتدعو له . . وهي التي تنظم « احتفال الـسبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب ادواراً اخرى طوال تلك الفترة (٥٠) . وتبدو دلالة ما قلناه من ان مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين ، ان دخول الطبيب او المولدة القانونية في العمل يفقد كثيراً من هذه الاعمال والمراحـل طابعها الشعائري التقليدي الموروث ، وتتحول الى اعمال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص الى المستشفى وخرج منه بعد اجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس او الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعني هذا بحال من الأحوال اننا ضد حدوث التطور الطبيعي والمنطقي والسـليم في مجال كهذا ، اعني الانتقال من الدايات الـى الأطباء والمولدات ، ولكنا نشير فقط الى ان مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة في حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشعبية ينبغي ان تجتذب انتباه القائمين على جمع وتسجيل التراث الشعبي .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية او المولدة ، وانما يمكن ان نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحانوتي (الذى يقوم باعداد الميت للدفن وتجهيزه بالغسل والكفن والحمل الى القبـر ، ودفنه ... الخ) ، والمبخراتي الذى يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت .. الخ ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات اثناء ذلك (٥١) .

فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نـوع (ذكوراً واناثاً) نصيب خاص من التراث يعملون على حمله ، ويتناقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلي على عجل بعض ابعاد هذا الموضوع .

ا ـ الأطفال : للأطفال سواء في المدينة او الريف اراجيزهم الخاصة ، وعاداتهم ، واغانيهم ، ونكتهـم ، والقابهم ، والعبـارات والأناشـيد المسجوعة التي يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركهم فيها الكبار ، اللهم الا اذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد اورد **يوسف الشربيني** صاحب « هـز القحوف في شرح قصيدة ابي شادوف » نماذج

---

(٥٠) انظر محمد الجوهري وعبد الحميد حواس وعلياء شكرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد (دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي) ، الأسئلة من ٥١ ـ ٥٨ ، ومن ٦٦ ـ ٧٤ ومواضع اخرى .

(٥١) قارن هذه المواد عند احمد امين في قاموسه .

عديدة من خصائص لغة الأطفال (٥٢) . كـذلك اورد رشدى صالح عديداً من نماذج اغانى الاطفال، خاصة اغانى بعد الافطار فى رمضان ، وتلك التى يغنونها فى وقفة العيد ... الخ (٥٣) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة فى كتب الالعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كحبة ملح » ، و « نط الحبل » (٥٤) . ومنها ايضـــا لعبات « الحجلة » ، واللعب « بالعرائس » .. الخ (٥٥) . بل اننا نجد ان اللعبة الشعبية الواحدة (كالسيجة مثلا) تنقسم الى انواع متباينـــة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين (ثلاثيــة وخماسية وسباعية) (٥٦) .

ب ــ بين المسنين والشباب : لا شـك ان الفارق النفسى والعقلى بين الشباب (من ١٤ الى ثلاثين مثلاً) والمسنين يلعب دوراً بارزاً فى تمييز تراث الفريقين عن بعضه . ويرجـع كثير من الباحثين هذه الفروق الى ان عقلية المسـن مشدودة ابداً الى الماضى ، ترتبط به وتحن اليه ، بينما الشباب اكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعاً اليــه .

فالشباب هم دائماً اول من يتخلى عن الزى الشعبى التقليدى . والتراث الادبى للشـــباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحتل الاشياء الخارقة مكانة اثيرة فى نفوس الكبـار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحـب والجنس ، وذلك سواء فى القصص او الاغانى .

كما اثبتت دراسات اوروبية هامة وجـود فروق بين الشباب والكبار فى المشغولات التـى يصنعونها ، سواء فى درجة الحرص على عمـل شيء ، او فى دقة الصنع ، او موتيفات الزخارف والنقوش . ولا شك اننا ندرك هنا مرة اخرى مدى حاجتنا الى دراسات فولكلورية متخصصة لالقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصية المعقدة (٥٧) .

ج ــ بين الرجال والنساء : يحفل التراث الشعبى بكثير من الوان الممارسات التى تقتصر على النساء دون الرجال او العكس ، ويمكن ان نسوق فيما يلى بعض نماذج على ذلك :

ففى مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على «الرحاية» داخل المنزل او امامه من اختصاص المراة وحدها، وكذلك جمع روث البهائم ، وعمل اقراص الوقود منها .. الخ (٥٨) . اما فى ميدان الادب الشعبى فللمراة دورها البارز الذى يطالعنا فى اوضح صورة فيما يسميه رشدى صالح «ادب

(٥٢) انظر يوسف الشربيني ، « هز القحوف فى شرح قصيدة ابي شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « قريتنا المصرية قبل الثورة » ، اعداد محمد قنديل البقلي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ ــ ١٧٧ .

(٥٣) رشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٤) انظر محمد عادل خطاب ، الالعاب الريفية الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ وكذلك احمد الصباحي عوض الله خليل ، المهارات والالعاب الشعبية (فرعونية . ريفية . مصرية) القاهرة ، دار الكاتب العربي ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(٥٥) رشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٦) الصباحي عوض الله ، المرجع المذكور ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .

(٥٧) فاين باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢١ .

(٥٨) يوسف الشربيني ، هز القحوف .. ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانز فينكلر ، الفولكلور المصرى ، شتوتجارت ، ١٩٣٦ ،

H. Winkler, Agyptische_Volkskunde.

المناسبات العائلية » : « فذلك الادب فى غالبه من صنع المرأة لا الرجل . واشد أنواعه اختمارا ـ اى البكائيات ـ تمثل لنا مشاعر مضغوطة اختمرت فى نفسية المرأة حقبة طويلة فأصبحت حين تقعد للبكاء تستقطب ميراثا عريضا من الضغط والخسف ، فلا تبكى الميت بقدر ما تبكى نفسها ، وتعدد حاجتها اليه اكثر مما تعدد نواحى الفاجعة فيه . وليس امرا شاذا اذن ان تكون البكائيات هى فن التسرية لدى المرأة كما خلت الى نفسها او همت الى بعض شئونها »(٥٩) .
وعدا البكائيات فهناك مناسبات للغناء والوان منه وقف على المرأة وحدها او تكاد . نذكر منها على سبيل المثال : اغانى الختان ، والاستحمام ، والفطام ، وملاعبة الطفل ، وعند تنويم الطفل ، والمفاخرة بابنها ، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة (٦٠) ، وللمرأة ايضا تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالأزياء ، والحلى وما اليها (٦١) . والعجيب أن للمرأة ايضا عناصر خاصة تنفرد بها فى ميدان المعتقدات ، لعل ابرزها جميعا الزار ، والشبشبة وحلب النجوم (٦٢) .

وكل ما قيل عن المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله واكثر منه مما ينفرد به الرجل ، عادات ، وادبا ، ومعتقدا شعبيا ، وعناصر مادية وغير ذلك (٦٣) .

ولو اردنا ان نقابل فى مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا اوضح من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال عن حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم ، واطلاق شعر اللحية والرأس طوال فترة الحداد ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة او يعفرها بالتراب ، والرجل هو الذى يتقبل العزاء من المعزين ، بحيث اننا نجد انه فى الحالات التى لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لانه لا يسوغ أن يعزوا النساء » (٦٤) كذلك يعمد الرجال فى بعض الأحوال الى الامتناع كليا او جزئيا عن العمل ، ويهملون النظافة والاستحمام .. الخ .

ولننظر الى الجانب الآخر ، الى سلوك النساء فنجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل واساليب اخرى . فيلطخن وجوههن بالطين ، ويشققن الجيوب ، ويلطمن الخدود والصدور ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التى قد تطول الى سنة وعدة سنوات احيانا ، ويهلن التراب على هاماتهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة ... الخ .

الاسرة كوحدة للتعامل فى التراث :

ينصب الحديث هنا على الاسرة باعتبارها وحدة تفرض على أفرادها ـ برغم التباين العمرى

---

(٥٩) الادب الشعبي صفحتى ٢٠٧ ـ ٢٠٨ وفنون الادب الشعبي ، الجزء الاول ، ص ٩٠ .

(٦٠) الادب الشعبي ص ١٨٤ وما بعدها .

(٦١) يوسف الشربيني ، المرجع المذكور ، ص ٩٣ ، واحمد امين ، المرجع السابق ، صفحتى ٢٤ ـ ٢٥ .

(٦٢) انظر هذه الفقرات عند احمد امين ، المرجع المذكور .

(٦٣) معروف ان الاخذ بالثار يتم على يد الرجال فقط ، حسب ترتيب معروف محدد بدقة ، ولكن الادب الشعبي قد يجعل اخذ الثار يتم على يد امرأة ، « ولكنه حين يفعل ذلك يضفى عليها صفات الرجل من ملبس وهيأة ، ويجرى على لسانها كلام الرجال » ، قارن رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

والنوعى والعقلى والمهنى بينهم ـ واجبات وطقوساً معينة ، يتحتم عليهم اداؤها منفردين او مجتمعين **بحكم انتمائهم لاسرة واحدة** . من هذا مثلا ان يناط بالأب تمثيل الاسرة ، وفض المنازعات التى كانت تشب بين افرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الاسرة ـ الى عهد قريب ـ محكومة بالسلطة الأبوية . فكل السلطة فى يد الأب ، والزوجة لاتجرؤ ان تأكل معه ، والاولاد يحترمونه فلا يصح ان يدخنوا امامه ولا ان يتكلموا بصوت يعلو على صوته . ولا يصح ان يتزوجوا الا برضاه . والام لا يصح ان تخرج الا باذنه ، وبيده ميزانية البيت . وهو الذى يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل »(٦٥) ، وقد يكون من واجب رب الاسرة بذر البذور الاولى ، وقطع الحزم الاولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على المائدة . . . الخ . كذلك تهتم هذه النقطة بالسمات التى قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الاسرة عن الاسر الاخرى (٦٦) .

جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم افراده ازاء بعضهم البعض بعديد من العلاقات وصور المساعدة . ولايلزم بطبيعة الحال أن تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الاسر القريبة التى تنتمى لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك فى بعض الحالات ، ولكنه ليس امراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين اسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وانما تربطها الاقامة فى مكان مشترك . والشيء الملفت بالنسبة لجماعة الجوار انها لا تتطلب الود والالفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وانما المبدأ الاساسى الذى يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الامثال الشعبية التى توصى الانسان بجاره فى جميع الاحوال : « فالجار اولى بالشفعة » و « الجار جار ولو جار » و « ان كان جارك فى خير افرح له » . وتنصح الامثال الانسان الا يرتكب اثماً فى حق جاره ، فنسمع « الحرامى الشاطر ما يسرقش من جارنه » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداراة الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الامثلة : « اطلب لجارك الخير ان ما نلت منه تكتفى شره » و « ان كان جارك بلا حلك به جسمك » ، و « ان خانقت جارك ابقيه . . » (٦٧) .

ويستهدف هذا التعاون فى المقام الاول تيسير اعباء الحياة من خلال المساعدة فى تحملها . فالجيران يقدمون للاسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند انشاء مسكن جديد او اصلاح المسكن القائم ، وفى بعض حالات المرض ، وفى اعداد جهاز العروس ، وفى جمع المحصول واعداده للتخزين . . . الخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى ادوات العمل المنزلى ، والماشية للعمل فى الحقل او الركوب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعة الجوار فى بعض الاحيان عملية اعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الاسر بخبز احتياجاتها عند الاسرة التى تكون قائمة بالخبز فى ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل اسرة الى اشعال فرنها فى كل مرة تحتاج فيها الى اعداد شيء .

---

(٦٥) احمد امين ، الرجع المذكور ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٦٦) باغ ، الرجع المذكور ، صفحتى ٤٣١ ـ ٤٣٢ .

(٦٧) انظر احمد تيمور ، الأمثال العامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٢٠ ، ١٠١ على التوالي .

ولعل التطور الذى اصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة ، فحتى عهد قريب كان هذا اللون من الوان التعاون والمعيشة المشتركة شائعاً فى الريف والحضر على السواء ، ثم اخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل فى سكان المدن وتعقد التركيب الاجتماعى للمدينة الواحدة، فأصبح الحى الواحد - بل المسكن الواحد - يضم اسراً من شتى اطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار فى الماضى . وان كانت لا زالت موجودة بدرجة طفيفة بين جماعات الجوار فى بعض الأحياء الشعبية فى المدن الكبرى . وحتى فى هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق ابداً على هذه الأحياء ، والذى يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الأليفة .

اما فى الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وان كنت تسمع دائما ابداً شكوى كبار السن من ان الناس قد أصبحت هذه الايام « قليلة الخير » ، شديدة الحرص على المادة ، تفكر الف مرة قبل ان تمد يد المعونة لجار او محتاج .

ملاحظة ختامية :

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى واشرنا الى طرف من دورها فى حمل هذا التراث وتناقله عبر الأجيال ، والعمل على الابداع فيه وتعديله بالحذف والاضافة .

ولكننا نود ان نلفت برغم هذا التعدد والتنوع الى ان هذه الاشكال والالوان كلها تتجاور وتتزامن وتتداخل فى حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو فى نفس الوقت رب اسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو ايضاً عضو فى جماعة جوار ، وفى فئة من فئات العمر (شاباً كان او شيخاً) .

فكما أن هناك علاقة اخذ وعطاء مستمر بين الجماعات المختلفة المشتركة فى تراث شعبى قومى واحد، هناك ايضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة . وهذا التداخل او التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة او تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً الى خلايا متفاعلة فى نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك فى النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفرده وتميزه ، وليكن ايضاً تفاعله وتآزره مع سائر أعضاء الثقافة .

وسوف تركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التآزر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شان هذا التعاون ان يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل فى الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحدها وترابطها ترابطاً متصلاً عبر آلاف السنين، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم فى اعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الاخرى . وهذه القوى هى التى تنظم فى الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة .

• • •

رابعا : حركة التراث الشعبي داخــل المجتمع

لا شك في ان موضوع الاسهام الذي تقدمه كل من الجماعات المختلفة في التراث الشعبي للمجتمع كله ، اي السؤال عن **الاصل الاجتماعي** للتراث ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن **تبادله وتجوله بين جماعات الكيان القومي الواحد**. فكثيراً ما نلاحظ ان التراث الذي ابدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولاً واسعاً لدى جماعة او جماعات اخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التي انشأته الى جماعات اخرى .

فنجد مثلاً ــ كما تدلنا على ذلك دراسات اوربية عديدة ــ أن الزى الشعبي الموجود في مجتمع ما يمكن ان يكون رواسب لأزياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها في طبقات ادنى واوسع على مدى فترة زمنية طويلة (٦٨) . ونجد كذلك ان تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها في بادىء الامر ، ثم يمكن ان ينتقل من هذه الفئة المحدودة الى فئات اوسع مجاورة او متصلة بها على نحو ما (٦٩) . ومن الدراسات التي احرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التي تكشف عن التبادل اللغوى بين لهجات او « رطانات » الطوائف والفئات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية اخرى . كذلك يمكن ان نجد بعض الظواهر اللغوية ــ كلمات او تعبيرات ــ التي كانت شائعة في الماضي على مستوى المجتمع كله ، قد انحصرت الآن في فئة او طائفة بعينها . وسنحاول فيما يلي ان نتعقب بعض خطوط هذه الحركة بشيء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

من الكبار الى الاطفال :

كثيراً ما يتضح أن بعض العناصر التي تخلى عنها الكبار في مجتمع معين منذ فترة طويلة قد اصبحت مقصورة على الاطفال وحدهم . ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتي نصادفها في شتى انواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والتثقيف عند الكبار ، نزلت الى مستوى الصغار اساسا . بحيث اصبح قص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الاولى ، واذا حفظها الكبار او رددوها فلامتاع الصغار وتربيتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها ــ كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المتخلفة ــ شغل الكبار ، يؤدى بالنسبة لهم دوراً دينيا وثقافيا واجتماعيا وترويحيا . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة في الأصل في الاستخدامات السحرية . حيث كان يصنع للشخص المراد احداث تأثير سحرى عليه تمثال او عروس على صورته . ثم يوضع في النار ، او في القبر ، او

(٦٨) فارن باخ ، المرجع السابق ، صفحتي ٣٢ ــ ٣٤ .

(٦٩) من هذا مثلاً ان بعض الاغاني والأزياء وغيرها من عناصر التراث التي كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن Giessen الألمانية في الماضي قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة الى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، قارن ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

تفقأ عينه لاحداثنفس التاثير على صاحب التمثال او العروسة (٧٠) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات السحرية فى مجتمعاتنا ، الا انهااصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد ان تقلصت وظائفها وتضاءلت اهميتها فاصبحت تخدم اغراض الترويح غالبا ، وقد يكون التثقيف معه احيانا .

ويسوق العالم الالماني « ادولف باخ » مثالا طريفا لأحد العاب الاطفال التي يعرفها اطفال المجتمع المصرى ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هي لعبة « المساكة » (٧١) او « عسكر وحرامية » (٧٢) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريبا . والاولى ترتكز على وجود « الام » او « الامنة » التي تمثل نقطة الأمان لانقاذ الشخص من المسك . وفى هذا يقول « باخ » : « من الذى يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة انه كان يحدث فى الماضي ان تقوم الكنائس والاديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومراكب عبور الانهار .. الخ ، بنفس الدور الذى تؤديه « الام » فى لعبة الأطفال اليوم . اذ يسعى المجرم الى الهروب اليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، ان يكون بمامن من الامساك به » (٧٣) .

الحركة من طبقة اعلى الى طبقة ادنى :

لا جدال فى ان حركة التراث الشعبي من اعلى الى اسفل تمثل اهم مظاهر حركة التراث الثقافى داخل الكيان الاجتماعي ، وهى الظاهرة المعروفة فى المؤلفات الاوروبية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة الى « الطبقة الام » او « الطبقة الدنيا » للشعب . وقد قام **هانز ناومان** H. Naumanu بشرح هذه الظاهرة باستفاضة بعد ان كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التي اثبتت « نزول » بعض الأغاني من الطبقات المثقفة الى الشعب . وقد تحدث **ريل** Riehl عن هذه الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة فى ثلاث خطوات او مراحل :

أ ــ اختفاء التراث الثقافى الفردى من فئة محدودة من القادة هي « الصفوة المثقفة » .

(٧٠) وما تزال النساء فى قرانا الى اليوم حين يردن ردالعين يصنعن عروسا يثقبنها بدبوس ويلقينها فى النار بين البخور وكأنها تمثال للحاسد او الحاسدة . قارن رشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهرى ، استخدام اسماء الله فى السحر ... (قارن حاشية ٢١) ، الفصل الثاني من الباب الاول .

(٧١) تقوم لعبة « المساكة » على وجود فريق مطارد (يمكن كحد ادنى ان يتكون من شخص واحد) وفريق آخر يجرى خوفا من مسك الفريق الاول . ويتفق الفريقان على وجود شيء (شجرة مثلاً) تكون « الام » او « الامنة » لا يستطيع اي من افراد الفريق الاول امساك من يلوذ بها (من ابناء الفريق الثاني) اثناء الجرى .

(٧٢) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين الى فريقين متساويين . وتجرى القرعة لتحديد فريق الشرطة (العسكر) وهم المطاردون ، وفريق اللصوص (الحرامية) وهم الذين يطاردهم الشرطة . ويبدا اللعب بان ينتشر اللصوص فى انحاء المنطقة التي يلعبون فيها حول نقطة الامان (الام او الامنة) ويبقى الشرطة فى « الام » نفسها . وينادى رئيس اللصوص بعد قليل من الزمن قائلاً « خلاص » (اشارة البدء) ، فيبدأ الشرطة فى البحث عنهم ومطاردتهم . ومن يقبض عليه من اللصوص يساق الى الام ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لاحد افراد اللصوص ان يفك اسر زميله بمجرد لمسه فيعود للعب . واذا اصبح اللص حرا ، فله الحق فى تحرير غيره من الأسرى ، وتنتهي اللعبة بالقاء القبض على جميع اللصوص ويتبادل الفريقان اماكنهما بعد ذلك . قارن محمد عادل خطاب ، الالعاب الريفية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .

ب ـ اعتناقها من قبل فئة اخرى لم يحددها « ريل » تحديداً دقيقاً هي « الطبقة الوسطى المثقفة » .

جـ ـ نزولها الى دوائر أوسع وأوسع ، اى الى « الطبقة الام الشعبية » .

اما مصطلح « التراث الثقافي النازل » (٧٤) نفسه فقد صكه « هانز ناومان » في عام ١٩٠٢ ، واليه يرجع الفضل في تحديده . وقد لخص هولتكرانس مساهمة ناومان في الكلمات التالية : « لقد قام ناومان باحكام الراى الذى سبق أن ابداه باحثون آخرون بطريقة تأليفية اخاذة ، ولم يكتف بربطه بموضوع العلم فقط ، وانما بمنهجه ايضاً » (٧٥) . وترتبط فكرة التراث الثقافي النازل ـ بطبيعة الحال ـ ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **هابرلاندت** Haberlandt **وهوفمان كراير** Hoffmann-Krayer بوجه خاص عن « الراق الادنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافي النازل قبولاً واسعاً ، ولكنه تعرض لشيء من التعديل أيضاً . فنجد احد الفولكلوريين مثل **جوميةتابيرنا** Gomez-Tabernal يقول في معرض حديثه عن اسبانيا ان العادات التي كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الارستقراطية قد نزلت الى المستويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينما تكون قد استؤصلت تماماً من بين جماعات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التي تقوم بها التراث من اعلى الى اسفل ، تاثير بعض التيارات العالمية المرتبطة بالمدينة وسكان المدينة اساساً على نوع معين من الأدب الشعبي هو الأدب الشعبي الحضري ، او ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبي : « اطار حضاري من نوع لم يتسن لمصر من قبل ، يكفي ان نصوره من زاوية النشاط السريع المتصل باوروبا بدل الشرق ، الخاضع لتاثيرات مدنيتها العالمية . ويكفي ان نقول عنه انه ذلك الاطار الذى ما برح يمتد من المدينة الى القرية ، ومن الطبقة الوسطى الى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجذرى بين التيار الحضارى التقليدى وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث » (٧٦) .

ويمكن ان نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من أعلى الى أسفل من دنيا الألعاب الشعبية . من هذا مثلاً لعبة « التحطيب » التى كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن الى الطبقات الدنيا ، ولكن الريفية فقط (٧٧) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « احمد الصباحي عوض الله خليل » بمناسبة حديثة عن تاريخ لعبة « الكرة الشراب » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا الى تاريخ دخول لعبة كرة القدم في مصر (على يد الانجليز) . فعندما احس الناشئون من الطلبة والعمال بضرورة مزاولتهم للعبة كرة القدم ذات الامكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وادوات وملابس غالية ، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة

---

(٧٤) X German = Gesunkeves Kulturgut

(٧٥) قارن هذه المادة عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٧٦) رشدى صالح ، الادب الشعبي ، صفحتي ٥٥ ـ ٥٦ .

(٧٧) قارن عادل خطاب ، المرجع السابق ، ص ١١٢ ومابعدها .

بعدد من الخرق واللفافات حتى تمـــاثل بعض الشيء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككـرة القـدم تماماً بتخفيـف بعض القواعد والاصول تمهيداً لمزاولتهم كرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة . » (٧٨) .

على اننا يمكن ان نفترض بالنســـبة لكل مجتمع متحضر انه كان يعيش في الماضي في مرحلة من تجانس البناء الاجتماعي الى الحد الذى كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافي عبر المجتمع كله دون تاثير لظروف تكوينات طبقية أوطائفية معينة . ولو انه يحد من اطلاق هذا الحكم العام انه حيثما عاش البشر في مجتمع واحد . فلا بد وان يتولد عن هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد ان يختلف الموقف الفكرى لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة في المجتمع . بحيث انه يمكن القول ان هذا الموقف الفكـــرى يماثل الى حد ما موقف الطبقات المختلفة في ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الادب الشعبي نماذج لكل من الموقفين . فقد روج أصحاب الســلطة لفكرة أزلية التسلســل الطبقي الهرمي ، وهي الفكرة التي شاعت في العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالي في محتوى الادب . اما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً ، وتفسر بان لها اصولها التاريخية ايضاً حين كان المجتمع قائماً علـــى المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمردات المسودين التي لــم تنقطع عبر التاريخ (٧٩) .

ومن الممكن أن تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية أو تلقائية دون أى مساعدة أو تعجيل من اية جهة في المجتمع أو خارجه ، ولكنه مـــن المحتمل ايضاً ان تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة ارادية متعمدة . وقد عرفت المجتمعـــات دائما ابدا فئة من **الوسطاء المحترفين** الذين يقومون على نقل هذا التراث من طبقة الى أخرى ، وهـــم ينتمون على نحو ما الى الراق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكي ــ يخضع الى حد ما لخطوط الذوق الفـــــردى ــ يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الـــدنيا . ويتمثل هذا في الفن الشعبي وفي « الموضات » على السواء ، في الكتب الشعبية والدرامـــــا الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا ان اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » .. الخ وذلك من السياسات تلعب دوراً له شانه في تحقيق هذه اللعبة .

وهناك نماذج من بعض الروايات التي كانت متداولة بين الطبقات العليا اساساً ، لم كتبت بعد ذلك للجماهير ، وأصبحت تحتل مكانة الرق في نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذى يلعبه المدرسون ورجال الدين في هذا الصدد .

الحركة من اسفل الى أعلى :

على اننا نجد كثيراً من علماء الاثنولوجيا والفولكلور قد رفضوا المبالغة في تأكيـــد حـــركة التراث الثقافي « من أعلى الى أسفل » بشـــكل متحيز . واتهموا أصحاب هذا الاتجاه الذيـــن تطرفوا في وضع التخريجات التي تخدم نظريتهم بانهم يتجاهلون ان هناك الى جانب هـــذا الاتجاه

---

(٧٨) الصباحي عوض الله ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٧٩) رشدى صالح ، المرجع السابق ، صفحات ٦٠ ، ٦٢ ــ ٦٤ .

ـ رغم التسليم بأهميته الفائقة ـ تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الاقل يقللون من شأنها . ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما اسماه **فوستر** Foster « العلاقات الدائرية » التي يفسرها على النحو التالي : « . . . اننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تتعرض فيها الثقافة الشعبية للاثراء والاخصاب من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة ـ وان كان بدرجة أقل ـ مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية » (٨٠) . ويرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم والاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً في اتجاه واحد : من الداخل الى الخارج ومن أعلى الى اسفل » . وهكذا يتردد فوستر في أن يضفي على « الشعب » نفس القدرة البارزة ـ التي تتمتع بها الدوائر العليا في المجتمع ـ على توصيل ثقافتها في اتجاه « رأسي » .

الا أن هناك من ناحية اخرى بعض الدارسين الاوروبيين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة ايجابية للطبيعة التلقائية للثقافة الشعبية (٨١) ، قائلين بالتأثيرات المتبادلة التي تتم في « عملية اخصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التي تتقاطع افقيا ورأسيا » . بل اننا نجد **فولفرام** Wolfram يتحدث عن « التراث البدائي الصاعد » . ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر احداهما على الاخرى . ولكن هذا يتوقف على الظروف والملابسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

ويهمنا في هذه الفقرة الفرعية أن نتابع حركة التراث **من اسفل الى اعلى** داخل البناء الاجتماعي . أي أن تستعير الطبقات العليا بعض تراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل الى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى الى أسفل التي لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن امكانيات الصعود من أسفل الى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبي بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب امثلة كثيرة على هذا الاتجاه من اسفل الى اعلى من ميادين الفكاهة الشعبية ، والحكايات ، والأغاني الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلاً بارزاً في تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الاطفال والبيت » للأخوين **جاكوب وفيلهلم جريم** . فقد جمعا هذه الحكايات من افواه الشعب ـ بغض النظر عن دوافع جمعها ـ للتداول بين الطبقات المثقفة (نلاحظ ان الطبعة الاولى للجزء الاول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة) فهذا تراث صعد من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا ، واخذ يتداول فيها (٨٢) .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » او « استلهام » بعض الأغاني الشعبية او الأنغام الشعبية في مصر ، وفي دول عربية اخرى كثيرة ، كي تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى (بغض النظر ايضا عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة

---

(٨٠) مادة التراث الثقافي النازل عند هولتكرانس ، نفس المرجع .

(٨١) قارن على سبيل المثال دراسة اريكسون Erixon عن القيادة عند الفلاحين في البلاد الشمالية .

(٨٢) قارن ، مانفريد ليمار ، الاخوان جريم ، ليبزيج ١٩٦٧ ، ص ٢٥ وما بعدها :

M. Lemmer, Die Brüder Grimm

او الاستلهام، وهو دعم الوعي القومي . . . الخ .)فالمهم هنا ان تراثا كان متداولا" بين الطبقات الدنيا ، يؤخذ ويصاغ في قالب معين ، واحيانا يقدم كما هو ، للتداول بين الطبقات العليا .

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هذا الحد ، اذ من الممكن ـ وقد حدث كثيرا فعلا" ـ أن يعود هذا التراث الذى صعد الى اعلى فينزل الى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار اليها . ولكنه يكون في هذه الحالة ـ كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الاخوين جريم او تلك الأغاني الشعبية المطورة ـ قد صيغ في اسلوب شخصي متأثر بشخصية ذلك الفنان او العالم الذى جمعه أو طوره . فهو لا يعود الى الشعب كما كان ، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التحوير والتعديل . ثم انه عندما يعود ، قد لا يقتصر على نفس الفئة ـ او المنطقة ـ التي خرج منها في الأصل . ولكنه يمكن أن يغطى قطاعات اكبر واوسع داخل المجتمع الكبير . من هذا مثلا" ان بعض حكايات مجموعة جريم كانت قبل جمعها متداولة في مناطق ألمانية معينة ، ولكنها بعد ان دخلت تلك المجموعة ، وظلت تطبع بانتظام منذ اكثر من مائة وخمسين عاما ، اصبحت تراثا مشتركا لقطاعات عريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الاقليم الذى خرجت منه في الأصل . كذلك الرقصة الشعبية التي تؤخذ من محافظة الشرقية او من منطقة النوبة في مصر يمكن بعد تصعيدها الى ذوق واسلوب الطبقات العليا والوسطى ان تعود فتنتشر على مستوى المجتمع المصرى كله ، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التي كانت تتداول فيها في الأصل قبل تصعيدها .

ويمكن ان يقال نفس الشيء عن الموسيقى ، فكثيرا ما اثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية او الموسيقى الراقية ، وخاصة في فترات نمو الوعي القومي . ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس [illegible] من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسية في اوبراتهم وسيمفونياتهم . وكذلك نلاحظ ان الموسيقى الشعبية الالمانية قد تركت في جميع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك . ونشير هنا الى الانغام والالحان التي استعارها **ابو بكر خيرت** مثلا" من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونياته وسائر اعماله الموسيقية الاوركسترالية .

وهناك نماذج اخرى من ميدان المعتقد الشعبي : تتمثل في صعود بعض اساليب الاعتقاد الشعبي من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا والوسطى مثل : قراءة الكف ، وقراءة الفنجان ، وفتح الكوتشينة ، وتعليق الاحجبة ، والتمائم على بعض الاشياء كالسيارة مثلا" (وان كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبع في الطبقات الشعبية) (٨٣) .

• • •

خامسا : الأفراد المبدعون في الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافي من الطبقات العليا الى الجماهير الشعبية العريضة ترجع في العادة الى تأثير مثل أعلى لجماعة ، أو طبقة ، ونادراً ما يكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه . ولا زال

---

(٨٣) كذلك يمكن ان نجد امثلة طريفة لعملية الصعود هذه من اسفل الى اعلى من ميدان الالعاب الشعبية ، من هذا وضع قواعد لتنظيم وتهذيب لعبة العصا (التحطيب) لكي تصبح صالحة للممارسة على مستوى يليق بالمدارس والمعاهد والكليات والاندية ، وكذلك انتشار لعبة السيجة ـ بعد تطويرها تطويرا طفيفا ـ في المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والمنازل والمصايف ومراكز الخدمة العامة . قارن الصباحي عوض الله ، المرجع السابق ، صفحتى ١٤ ـ ١٥ و ص ٢٧ .

التساؤل عن **اهمية الأفراد** (بغض النظر عن الطبقة او الفئة الاجتماعية التي ينتمون اليها) **في صياغة وتشكيل التراث الشعبي** ، وبالتالي علاقة الفرد والجماهير ذات اهمية البحث الفولكلوري (٨٤) . وقد عولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة . فكثيراً ما عزا بعض الكتاب الى افراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبدعة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك في خطأ هذا الزعم على اطلاقه ، ذلك اننا يجب الا ننسى انه ليس جميع افراد الطبقة العليا مبدعين ، وانما قلة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية . هي « صفوة » الطبقة العليا ان شئنا . كما لاننسى أن ما نسميه « الطبقة العليا » ليس في الحقيقة سوى « طبقة وسطى » تبدو في الظاهر فقط انها كلها مبدعة ، والحقيقة خلاف ذلك . فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة في المجتمع . فالمزاج الفردي (وهو ما لا يمكن الا نعتبره ابداعاً على الاطلاق) وكذلك التفكير المنطقي ونتائجه (وهو ما لا يرقى بعد أيضاً الى مرتبة الابداع) هو الذي يسيطر على الطبقة الوسطى اكثر من الفئات العريضة من الجماهير الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية اخرى انه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون الى الطبقات الدنيا (او الطبقة الام) يفتقرون الى القوى الابداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فان كثيرا من دارسي الفولكلور قد اغفلوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعيروها ما هي جديرة به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين افراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطبيعتها او بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحتها الطبيعة قدرات ابداعية بسخاء ، كما هو الحال في سائر قطاعات المجتمع الاخرى . ومن الطبيعي أن نجد الناتج الابداعي لانسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تنم عن صاحبه ، ولكنه يعكس في نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وتمثل تراثها : فهو يستلهم في لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك ــ ومن خلال ذلك ــ شيئاً جديداً ، جديداً من حيث انه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك في خطر العزلة الفردية والمبالغة في الذاتية ، فهو ما زال ــ لكي يحتفظ بشعبيته ــ صدى لروح جماعته . هو تعبير فردي عن قيم واساليب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته رغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالي رؤية الجوانب الابداعية لدى بعض ابناء الطبقات الشعبية العريضة .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الاطلاق ، بل العكس هو الذي يثير الانسان حقاً . ألسنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات ابداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلفاً . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » أيضاً ، فهنا تصادف الشخصيات التي تفهم الامور أسرع من سواها ، ويمكنها ان ترقى الى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم ان هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وانما

(٨٤) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد في الابداع الشعبي ان قضية « شخصية » او « لا شخصية » التراث الشعبي اي التشابه او عدم التشابه الى مبدع فرد بالذات قد اشبعها الباحثون درساً وتمحيصاً ، وحسمت حسماً نهائياً لصالح الراي القائل بان مجهولية المؤلف لاتعني لاشخصية المؤلف . وقد ظلت هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين في الفولكلور في عشرينات وثلاثينات هذا القرن . قارن يوري سوكولوف ، الفولكلور . قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتاليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

هم صفوة الموهوبين اذ انهم يفتقرون بصفة عامة الى اى طابع جماعى . وهم كذلك يؤثرون بصياغاتهم الفردية للتراث فى زملائهم فى المجتمع الذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لأى دراسة علمية للتراث الشعبي من منظور سوسيولوجي ، أن تهتم اكبر الاهتمام بنصيب الفرد والاسهام الذى يقدمه للتراث القومي . وهو الموضوع الذى سنفصل فيه القول فيما يلي .

الرواة بين التقليد والابداع :

اشار دارسو الحكايات الشعبية الاوروبيون فى كثير جداً من الدراسات الى وجود أفراد مبدعين فى الشعب ، خاصة فى مجال قص الحكايات . بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواة الشعبيين . فهناك رواة يحكون الحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعوها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالغاً يصل الى حد تقديس الكلمات . فاذا احس احدهم بانه اخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، واعمل ذاكرته ، واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواة هو الذى يذكرنا بجملة هوفمان كراير Hoffmann-Krayer الشهيرة : « ان الشعب لا يبدع جديداً ، وانما ينسخ فقط » (٨٥) . ونجد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواة عند الاخوين يعقوب وفيلهلم جريم فى حديثهما عن الراوية السيدة **فيهمان** Viehmann وهى من الرواة الرئيسيين لمجموعتهما « حكايات الاطفال والبيت » ، حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهي موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل ان بعض الافراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص « فيهمان » حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل انها تستمتع بما تقصه ، وطريقتها ان تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحكيها مرة اخرى اذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شيء من المران من ان يستملى منها الحكاية .. وكل من يؤمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الاخطاء اليسيرة التى تأتي من انتقال الحكاية من جيل الى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه أن يستمع الى هذه السيدة ليعرف كم هي تتمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هي حريصة على صحتها ، فهي لا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة اخرى . فاذا ما ادركت انها اخطأت فى السرد عادت على التو الى الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين تثبت حياتهم على نظام معين لا يتغير ، وهم فى تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن الى التغيير » (٨٦) .

ويقترب هذا الاسلوب من اسلوب الأطفال فى رواية الحكايات التى سبق ان سمعوها . فنلمس لديهم حرصاً شديداً على التزام النص الأصلي ، وعلى تصحيح ما قد يحسون بانهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا فى مجال استعراض هذه النماذج المتعددة المتباينة من الرواة . ولكننا نكتفي بالاشارة الى طراز آخر مناقض كل التناقض للطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد

---

(٨٥) فلرن ، باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٨٦) فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة الدكتورة نبيلة ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، صفحتى ٢٥ ــ ٢٦ .

كثيرة على وجوده من الدراسات الاوروبية للأدب الشعبي . وتعني به ذلك الرجل المبدع فعلاً ، الذى لا يكتفي ابدا برواية النص الاصلي ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والاخلاص للرواية التي سمعها لاول مرة . فيمكن ان يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بانها : « لم تنضج بعد الى مستوى السرد » فهو لا يحكي كل قصة سمعها او اية قصة يسمعها ، وانما هو يحرص فى كل مرة على ان يضيف اليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الاخرى ، ويزيد الحوار حرارة فى مواضع معينة وهكذا . فهو يجرى فى الواقع معالجة كاملة للقصة التي سمعها قبل أن يرويها . بل ان الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وانما هو يجدد فى الحكاية اضافة وحذفا وتعديلاً ، فى كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وانما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب **ماثياس تسندر** Zender عن أحد الرواة يقول انه كان يحكي الحكاية فى كل مرة بنص جديد ، وانه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الاخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس فى النص او بعض الكلمات فحسب ، وانما فى المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار (٨٧) .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال فى قدراته الابداعية . **فهو واع** فى حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هي ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو انه ولد فى بيئة مثقفة ، وتلقى قسطا كافيا من التعليم ، واتصل بوسائل التثقيف الرسمي ، لكان عرف طريقه الى المطبعة بالتاكيد ، ولاصبح قصاصا كبيرا ، ولاعترف الناس بقدراته الابداعية .

وما من شك ايضا فى أن الافراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تاثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لانهم كانوا موجودين دائما فى الطبقات الدنيا من كل شعب وفى كل عصر . ولا يمكن أن تفسر هذا التنوع الهائل والثراء المرتبط فى تراثنا من الحكايات والأساطير والنوادر الا من خلال تاثيرهم هذا . فهذه التنويعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك ان الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع الى « الأخطاء » و « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة الى كثرة تداول الحكاية ، او غيرها من مواد الأدب الشعبي . ويرجعونه كذلك الى الربط غير الواعي بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة فى حكاية واحدة ، وليس الى الخلق المبدع الواعي . ولكننا لا يمكن أن نفسرها فى الغالب الأعم من الحالات الا من خلال هذه العناصر الابداعية التي جاد بها الشعب فى كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التي اجريت فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي من حياة واعمال رواة البيلينا (٨٨) والقصص ، والنسوة منشدات البكائيات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من من فئات حملة التراث الشعبي . وفى هذا يقول **يوري سوكولوف** فى كتابه « الفولكلور الروسي » : « ... كشفت تلك الأبحاث عن الدور الكبير الذى تلعبه فى الشعر الشفاهي كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف اوجه نشاط العقل الفردى . والى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتدعم بمئات الأمثلة ان لم يكن

---

(٨٧) فان باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ ، وكذلك المراجع والدراسات العديدة المذكورة هناك .

(٨٨) البيلينا : Bylina ملاحم شعبية روسية .

بالالاف ان ايا من حملة الفولكور ، اي كل مؤد للأعمال الشعرية الشفاهية ، انما هو ـ في نفس الوقت والى حد كبير ـ مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس سنجد : الموهوبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفني الاصيل والمقلدين الذين يفتقرون الى خيال مستقل ، والايدى الخبيرة بالفن والتي لا تزال في بداية التجربة ، والمتفكهين المرحين والاخلاقيين المتزمتين . والوعاظ الذين وهبوا انفسهم للعقيدة والملحدين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين . وفي كلمات اخرى يمكننا ان نجد بين حملة الفولكلور (اي مبدعيه ومؤيديه) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والايدلوجية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، مالا يقل تنوعا في الانماط الشخصية عما نجده في الادب الفني المدون » (٨٩) . ولكننا نحمى انفسنا من خطأ الوقوع في اي مبالغة ، فنؤكد ـ بناء على نتائج البحوث العالمية ايضا ـ ان من المقطوع به ان امثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الاطلاق ، شأنهم في ذلك شان كل العناصر المبدعة الفذة . فهم قلة قليلة لا يجود العصر بالكثير من امثالهم ، سواء في ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، او الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد ان نكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهي : ان الطراز الاول من الرواة ـ الملتزم بالرواية الاصلية التزاما يصل الى حد التقديس ـ هو الشائع بين الشعب . فهو يعيش على افراز القلة المبدعة من التراث الشعبي ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الادبي الذى ولدوا فوجدوه قبلهم .

سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

أ ـ في ميدان الحكايات : يبقى في حديثنا عن حملة التراث الشعبي نقطة هامة وهي : ان فن السرد ـ سواء كان من الطراز الاول او الثاني ـ لا يمارسه بين الشعب سوى افراد قلائل دائما . فليس كل فرد في الجماعة قادرا على قص الحكايات الشعبية . ومن شان هذا ان يكفل للراوى مكانة خاصة في اعين افراد جماعته . فلابد ان نتصور فيهم ـ كما اشارت كثير من الدراسات ـ تملكا من ناحية اللغة ، ونزوعا الى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على اي حال (٩٠) .

ونسوق فيما يلي حديث استاذة الادب الشعبي الالماني **ماريا برنجماير** M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم في فترة عملها الطويل في جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهي سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظاتنا الميدانية الخاصة على العدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية في بعض انحاء جمهورية مصر . تقول الاستاذة برنجماير :

« ان الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من اواسط الناس ابدا ، فليسوا فلاحين عاديين اطلاقا تتحدد رؤيتهم للواقع بحدود طبقتهم وانما كانوا دائما « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتندر بهم الناس في غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهوايات . ويميل معظمهم الى الموسيقى ، فيعزف الاوكورديون ، او انه كان مطربا جيدا في الماضي . وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، او رؤية الطالع ، او يقول نوعا من

---

(٨٩) يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٩٠) قارن حديث « يان » Jahn من رواة اقليم البرول Pommern ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hörmann عن رواة اقليم التيرول Tirol ، عند ادولف باخ ، المرجع المذكور ص ٤٤٢ .

انواع الأدب » (٩١) . وتشير طائفة اخرى من الدارسين الى ان بعض الرواة يتخصصون في الحكايات ، وآخرون في الأساطير ، وغيرهم في النوادر وهكذا ، ولو ان خبراتنا الميدانية في هذا الميدان لا تؤيد وجود هذا التخصص في نفس الانواع الأدبية الشعبية في مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد اهمية الدراسات الجديدة في هذا الميدان .

ب ــ في الاغنية الشعبية : وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الابداعي للانسان الشعبي في الاغنية الشعبية كما هو في سائر انواع التراث الشعبي . ففي هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التي يدخلها الافراد على النصوص والألحان التي سبق ان سمعوها ، ونجد التنويعات الراجعة الى ابداع مباشر مارسه افراد شعبيون . ولا يقتصر الابداع هنا ايضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر في كل العصور وفي كل البلاد .

وعلى ان هناك بعض النقاد بل ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الابداعية اي مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بعناصر موجودة من قبل . فهذه الاغاني الجديدة في رايهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيبات جديدة وحسب . وهذه العناصر مستمدة اما من ادب فني رسمي اياً كان ، او من اغان شعبية قديمة . فهذا الانسان الشعبي الحديث في رايهم ليس هو الذي يغني ، وانما ينبض في عروقه دم طبقة اخرى او عصر آخر . والواقع ان هذا الكلام يمكن ان يكون صحيحاً لو اننا طبقنا عليه معايير النقد الفني الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة . اما اذا اردنا ان نكون منصفين في تقييمه ، فلا بد لنا ان نعتبره ابداعاً ، مهما يكن ارتباطه وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها .

كما انه خطأ بالتأكيد ان يذهب البعض الى حد الزعم ان كل مغن شعبي فرد يسيطر بشخصيته وذوقه على الاغنية الشعبية التي يرددها ، وانه يعيد تشكيلها ارادياً وعن وعي . ذلك انه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة ، اما الغالبية العظمى فهي حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بامانة تكاد تصل الى حد التقديس . وكل من حضر اداء بعض الاغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن « الصحيح » ، والكلمات « الصحيحة » . اما المغنى الشعبي المبدع فهو وحده القادر ــ كما يحدث في حالات كثيرة ــ على اخضاع الاغلبية لارادته ، وفرض النص واللحن الذي يؤديه .

جـ ــ في مجالات اخرى : ولسنا في حاجة الى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر انواع التراث الشعبي البالغة الكثرة ، من ادب ، الى فنون ، وثقافة مادية . ففي الفنون الشعبية مثلاً نجد الطابع العام الشائع ، سواء في الخامات أو « الموتيفات » الزخرفية ، او الالوان .. الخ ، ولكنك تجد مع ذلك صانعاً شعبياً يفوق صانعاً آخر ، ويجدد في كل عمل يخرجه . مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك ان له اسلوبه الخاص ، ودوره الابداعي المتميز في هضم وافراز هذا التراث القديم ، الذي تعاقبت عليه الاجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الاشارة الى ميدان الرقص الشعبي ؛ فالرقصة واحدة ، في زيها ، وحركاتها ، وايقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لادائها ، ولكنك تلحظ دائماً تمايزاً في الأداء بين

---

(٩١) فاون باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤) ، وهذه هي نفس النتائج التي توصل اليها « ماتياس تسندر » Zender في دراساته ومجموعاته في منطقة الايفل في شمال غربي المانيا ، قارن :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Röhrsch eid Verlag, Bonn, 1966

الراقصين ، على نحو يؤيد ما نذهب اليه هنا ،مع وضع هذا الابداع في الحدود الخاصة به ، دون اطلاقه في مبالغة واسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزى ، والعادات ، والعاب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر ، أن السحرة يتفاوتون كأفراد في تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة علمهم .. الخ . بحيث اننا كنا نجد في دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر في بعض جهات مصر ان الموجودين منهم في منطقة واحدة أو حتى من تتلمذوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع الى عوامل فردية .(٩٢) .

خلاصة :

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب اليه **هابرلاندت** M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم واجبات علم الفولكلور أن ينتبه الى وجود أولئك الأفراد المبدعين ـ الذين يمكن معرفتهم بالاسم ـ في كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشيء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الابداع الثقافي الفردى كامن في كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو في عدد وأساليب هذه الشخصيات الايجابية المبدعة » .

حقيقة ان علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الاولى على فردية الابداع الشعبي ، اي على الصورة الفردية التي يخرج بها التراث الى الناس وانما هو يهتم اولا وقبل كل شيء بالشيء المشترك الشائع بين الاغلبية . ولكننا نوضح هنا ان فهم هذا الشيء المشترك الشائع لا يتسنى الا عن طريق أخذ هذا الشيء المتفرد في الاعتبار ايضا ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المتفردة المتسمة بسمة مبدعيها . فكثير من الصور التي اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للانسان الشعبي الفرد . فتحديد اسهام هذا الانسان الفرد في التراث الجماعي للشعب أمر لازم تحتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

القوة الابداعية للشعب :

تتعرض ابداعات الأفراد الموهوبين من ابناء الشعب لنفس المصير الذى تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من ان مبدعها الأصلي قد يكون معروفا بالاسم في البداية ، الا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الذخيرة الشعبية الفنية ، التي لا يمكن لمبدع فردى ان يدعي ازاءه اي حق شخصي . وسرعان ما يتسامى فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها لذوقهم ويخضعونها لارادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التعديل والتحوير التي يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي ـ عن غير وعي في اغلب الحالات ـ والتي يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة الى التواتر الشفاهي . كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الاغاني مثلا ، واعنى هنا التعديلات التي تطرأ على النص بفعل قصور في الذاكرة ، او خطأ في السمع او الربط غير الواعي بين « موتيفات » من حكايات أو اغان مختلفة ... الخ . وهكذا يشارك في تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد

---

(٩٢) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ ومابعدها ، وكذلك محمد الجوهرى ، استخدام اسماء الله في السحر ... الملحق الثاني (تقرير الدراسة الميدانية) .

لاحصر له من الناس ، عن وعي او دون وعي منهم . لذلك فاننا نضع نصب اعيننا تلك الكثرة الهائلة في عدد المشاركين في التراث الشعبي عندما نقول : **ان الشعب** (اى افرادا كثيرين من بين صفوفه) **قد خلق التراث الشعبي او ساهم في خلقه** . وهذا الظرف الذى يستبق تقريباً كل عنصر فردى واضح هو الذى يجعلنا نقول بالنسبة للأغاني الشعبية مثلاً انه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعاً في خلقها » (٩٣) . وقد قدم **ارنست ماير** E. Meier وصفاً بارعاً لهذا الوضع ، ولو انه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « ان الاغنية الصغيرة كالاغنية الطويلة سواء بسواء انما هي انتاج شخص مبدع ذى موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد في مثل هذه الاغنية تعبير معين ، او اصطلاح ، او صورة غير موفقة كل التوفيق او غير مفهومة للكافة ، يعمد الشعب الى تغييرها من تلقاء نفسه ، ويجعل كل اجزاء الاغنية يسيرا على نطقه ويسيرا على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة في خلق الاغاني الشعبية ، وهذه المشاركة هي التي تسمو بالمستوى الفني للاغنية الشعبية الى الحد الذى يجعلها ـ بشكلها الذائع المتداول ـ فوق مستوى الفرد المبدع » (٩٤) . ولا يمكن ان نعثر على صورة لهذه العملية اكثر وضوحاً من تلك التي تظهر بها في ميدان اللغة ، وهي ذلك الجانب من التراث الذى تشارك الجماعة كلها فعلاً في حمله وتناقله ، والتي تعتبر بذلك مثالاً فريداً للابداع الجماعي ، لا يدانيها اي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي . على اننا نجد مع ذلك نفس العملية في شتى عناصر التراث الاخرى ، كالعادات ، والازياء والمعتقدات .. الخ . على نحو لا يستوجب منا ان نتوقف عنده بشكل خاص .

• • •

سادسا : رؤية تغير التراث الشعبي من منظور سوسيولوجي

لو القينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصيلة ، لتبينا ان الكثير منها يحتضر فعلاً او في سبيله الى الاحتضار في المستقبل القريب . فالمساكن في الريف وفي المدن على السواء لم تعد في الغالب الاعم من الحالات تبنى وفقا للاسلوب والنظام التقليدى المتوارث . وحتى لو حافظ احدهم على النظام القديم للمسكن الريفى ، فانه يعطى نفسه حرية التغيير تبعاً لهواه او وفقا لما تمليه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض ان هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائداً فيها ، ولكن الحكم العام ، سواء عندنا في العالم العربي او خارج العالم العربي ، ان هذا الاسلوب وهذا النظام في سبيلهما الى التقهقر . فلن يستطيعا الصمود طويلاً امام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً ، من التخطيط ـ بكل انواعه ـ ضرورة حيوية لاغناء عنها . ونفس الكلام يمكن ان يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزي الشعبي . اما اللهجات المحلية فقد بدات هي الاخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها . ومن ابرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والاذاعة المسموعة والمرئية ، وما اليها من وسائل الاتصال الجماهيرى . هذا بالاضافة الى انواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها ان تجمع ابناء مناطق مختلفة ـ وبالتالي

---

(٩٣) النص عن « تيودور شتورم » Storm اورده « باخ » على صفحة ٥٠ .

(٩٤) النص عن ارنست ماير ، اورده باخ على نفس الصفحة .

أصحاب لهجات مختلفة ـ في مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات بعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومعاهد التعليم على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجري العمل بنظام التجنيد الاجباري . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الاخرى الى التقهقر ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية الا في القليل من المناطق ، أما في سائر انحاء البلاد وقطاعات المجتمع فتمتزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجي المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة (٩٥) .

والملاحظ على كل الامثلة التي ضربناها انه لم يكن هناك عامل قهر خارجي يدعو الناس الى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والادوم وهي قادرة على فرض نفسها في النهاية ، وان اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان الى آخر ومن عصر الى آخر ومن فئة اجتماعية الى فئة اخرى ، ولاحاجة بنا الى استعراض جميع ميادين التراث الشعبي للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على ان هذا القديم لا يذهب هكذا أدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفي كلياً دون ان تبقى أية مخلفات أو رتوش في الصورة العامة . ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الاخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ اخذ القانون الوضعي يحل تدريجيا محل القانون الشعبي التقليدي (العرف) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهي السطوة التي كانت السند الاساسي لكل عادة ولكل تقليد شعبي . وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدي ، واقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجانه للمخالف . وفقدت العادة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة ان الفرد لن يخرج هكذا صراحة وكلية عن العادة والعرف ، فالالزام الاجتماعي ما زال قائماً ولكن من المألوف أن نجده يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بإحياء مواسم السنة ، والاحداث الكبرى في حياة الفرد والاسرة وهكذا . اما دنيا العمل التقليدي فقد فقدت كل عاداتها وتقاليدها المتوارثة او كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والاوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير ان نفس ظروف هذا الصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هي الاخرى شكلاً محدداً وثابتاً الى حد ما (أي تقليدياً او جمعياً على نحو ما) . ولو اننا يجب ان نلاحظ ان الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس في التنظيم الرسمي الجديد ، وليس نمواً تلقائياً كاملاً .

فاذا افترضنا ان التاريخ الشعبي كان قد عمل في مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الانواع

---

(٩٥) قدم « فيلهلم بريبول » معالجة وافية للجانب السوسيولوجي في دراسة الفولكلور ، ركز فيه بصفة خاصة على اسهام النظرة السوسيولوجية في توضيح رؤية تغير التراث الشعبي . قارن مقاله :

W. Brepol, " Das Soziologische in der Volkskunde ", in : Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 4. Jahr., Bonn, 1953, PP. 245-275.

خاصة صفحات ٢٦٢ ـ ٢٥٦ .

انماء" كاملا بحيث اخضع لها كل مجالات الحياة ـ المادية والروحية على السواء ـ فاننا يمكن أن نتبين بوضوح قلة العناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض . اذ استبدل الكثير منه عن طريق النظم الثقافية (الرسمية) الحديثة : كالقانون ، والمدرسة ، ولوائح العمل . . . الخ . فالمدرسة تضطلع الآن بتربية الجيل الجديد ، بحيث لم يعد التراث الشعبي المتوارث يلعب الا دوراً ثانوياً فقط في هذه العملية . كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تغرق كل العناصر التقليدية في مجال الترفيه والتسلية . وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية . . وهكذا .

على اننا يجب ان نؤكد مجدداً على ان هذه الصورة العامة تختلف من منطقة الى أخرى ، ومن طبقة الى أخرى . ولكن لاجدال ـ رغم تباين السرعة والدرجات ـ في أن التراث الثقافي الشعبي في طريقه الى التقهقر . ومن لم يجعل هذا الوضع من التساؤل عن حقيقة التراث الشعبي في مجتمعنا الحديث تساؤلاً جوهرياً وملحاً : خاصة وان الأشكال ، والمضامين ، والقيم المتوارثة آخذة في التواري باستمرار .

لايمكن أن يثور خلاف على ان علم الفولكلور يختص بدراسة عنصر التماثل والتشابه في القطاعات الاجتماعية الكبرى ، وليس بالصور والتنويعات الفردية . فهذا التماثل وهذه العمومية النسبية هما السمة المميزة للمادة التي نتناولها في هذا العلم . ولكننا نضيف ان هذا التماثل وهذه العمومية يرجعان من وجهة نظر علم الاجتماع الى عامل التكيف ، بغض النظر عن الوسيلة التي يتحقق بها هذا التكيف . فالناس الذين يعيشون معاً ، ويواصلون جيلاً بعد جيل الخلق في نفس الميدان ، يصلون الى نوع من التشابه فيما بينهم . ويتوصلون من خلال هذا الى خلق وسيلة تتسم بهذه السطوة الكفيلة بالحفاظ على هذه العناصر المشتركة . ويعتبر الناس هذه السطوة باعتبارها ارثاً مشتركاً . وهي تمثل عنصر القهر الاجتماعي الذي يحول بين الفرد وبين تجاهل عناصر هذا الارث عمداً . فهو يتحول بذلك الى وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي كما يقول رجال الاجتماع حيث تسهر الجماعة كلها على التزام افرادها بهذه القواعد ، والعادات ، والآراء المتوارثة .

فاذا حدث ورصدنا تغيراً في هذه العناصر المتوارثة ، فاننا يمكن ان نرجع ذلك الى عديد من الأسباب والعوامل . ولكن العامل الحاسم دائماً هو : انه ما ان تتغير ظروف الحياة ، حتى يبدأ المجتمع في التخلي عن بعض عناصر التراث التي لم تعد قادرة على الاتساق مع الظروف المتغيرة الجديدة ، رغم ما تتصف به تلك العناصر من سطوة ومن قدرة على البقاء والاستمرار . فصلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتهن باشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى . ومن النماذج الشهيرة على الثورات التي حدثت في دنيا المأثورات الشعبية موجات التحضر والتصنيع والثورات الهائلة البعيدة المدى في وسائل الاتصال بين الناس . . الخ . فقد ادت هذه جميعاً الى القضاء على بعض عناصر التراث او تعديلها لأنها لم تعد متسقة مع البناء الاجتماعي الجديـد .

ويدرك القارىء من هذا العرض السريع ـ الذي لا يمكن ان نوفيه حقه في هـذا الحيز المحدود ـ ان النظرة السوسيولوجية هي المعين الأول لنا على رصد حركة تغير عناصر التراث في الماضي ، من خلال ربطها على هـذا النحو باشكال الوجود الاجتماعي . ومن خلال التعميمات يمكننا ان نستشرف اتجاهات هـذا التغير في المستقبل ، اي قبل ان تحدث ، الأمر الـذي يتيح لنا ان نرسم لانفسنا سياسة واعية في مجال رعاية التراث الشعبي .

سهير القلماوي *

القصص الشعبي

عندما كنت أعد رسالتي لنيل درجة الدكتوراه في موضوع **الف ليلة وليلة** ، حالني هذا الخضم الكبير الذي ألف حول أصل الليالي مهملاً أي موضوع سواه . ولم تكن آنذاك معرفتي بالدراسات في المأثورات الشعبية قد اتسعت كما كان يجب لها أن تتسع ، فلم استطع ان افسر هذا الاهتمام من قبل المستشرقين والعلماء الا بأن شيئاً من الشعور القومي قد أخذ يخف ، وان فكرة تلاقي الشعوب في كل مراحل التاريخ قداخذت تحل محل تفرد شعب دون غيره بأمجاد تاريخية وفنية تزداد كلما زاد احساس العالم بفخر انتمائه الى الامة التي ينتمي اليها . لذلك اردت ان ادرس دراسة جديدة،دراسة تعتمد على النص نفسه وتحاول من خلال النص ان تتبين خصائص ومميزات وربما اصولا ايضاً .

ولقد لفتني بشكل واضح نص في مقدمة قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » ، عندما يمتدح القاص قصته ، وهو كثيراً ما يفعل ،ولعل العبارة المعروفة : « ان قصتي عجيبة لو كتبت بالابر على ماقي البصر لكانت عبرة لمن اعتبر » تمثل بعض ما كان يسوقه القاص الشعبي في صدر قصته ترغيباً للسامع وتشويقاً له . ولكن قاص قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » له

---

* الدكتورة سهير القلماوي ـ استاذة الادب العربي الحديث بجامعة القاهرة سابقا ، عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كما شغلت منصب رئيس الهيئة العامة للتأليف والنشر بوزارة الثقافة في (ج.م.ع) من اهم مؤلفاتها . الف ليلة وليلة واحاديث جدتي ، والحالة في الفروفي ذلك العديد من الترجمات والمقالات .

شأن آخر . لقد وضع أيدينا على حقيقة هامة تزداد أهميتها على مر السنين واختلاف الباحثين، وهي أن هناك عوامل أساسية تؤثر في تطور القصة الشعبية وتلقى عليها ظلالاً عبر الزمان والمكان اللذين تتنقل بينهما . واهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة . يروى راوى قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » أن ملكاً شغوفاً بالقصص قد أسرف في بذل ماله ورفده القصاص . فاختلف معه وزيره بسبب هذا ، فاستنجد الملك بالتاجر « حسن » ليأتي له بحديث غريب (١) ـ قصة ـ لم يكن قد سمعه قط ، ليتحدى به الوزير . وارسل التاجر مماليكه الخمسة في البلدان المختلفة بحثاً وراء هذا الحديث . وقد اختار أن يكون سمر (٢) « سيف الملوك وبديعة الجمال » . وتقع مصر والشام من نصيب خامس هؤلاء المماليك ، الذى يصادف في مدينة دمشق قاصاً هرع الناس ليجدوا لهم مكاناً قريباً في حلقته . فجلس المملوك مع الناس فسمع والتذ . وانتهى القاص من قصته ، ولكن المملوك يريد قصة بعينها ، هي سمر « سيف الملوك وبديعة الجمال » . لذلك هو يسأل القاص عنها فيرد بأنها عنده . ويدخله القاص في بيته ويعطيه دواة وقلماً وقرطاساً ويعطيه الكتاب . فاذا ما نقل القصة قرأها على الشيخ القاص وصححها له ثم اشترط عليه الا يقصها الا على جمهور معين من السامعين لشريف مقامها . ويعود المملوك الى سيده ، ويستحسن الملك قصة التاجر حسن ويحفظها عنده في الخزائن ليطالعها له التاجر حسن كلما سئم أو مل فاشتاق الى سماع القصص .

وكانت هذه الاشارة الواضحة من نفس كتاب الليالي دليلاً واضحاً على تفرد هذا الكتاب بنوع معين من القصص ، تمثل خصائص مرحلة الكتابة الاولى . فهذه القصص لم تجمع من افواه القصاص مباشرة وانما اصل الكتاب (في مقدمته) نص مكتوب مترجم من الفارسية او الهندية قبل الفارسية ، وكونه اصلاً نصاً مكتوباً يجمل للقصص فيه خصائص هذه المرحلة من مراحل تطور القصة الشعبية .

والذى بدأ علماء الفولكور ينتبهون اليه حديثاً في دراستهم لتطور القصة الشعبية هو هذا بالذات : ما علاقة الفنان الفرد بتطور القصة وانتشارها واختلاف بعض معالمها ، وهل اثر الزمن ، أو مرحلة الحضارة ، او خصائص البيئة هي المسئول الأول عن التطور والاختلاف ، ام ان هناك فى القاص يتدخل بشكل اقوى من كل هذه العوامل . كان القاص فيما يقولون مجهولاً ، او هو الجماعة ذاتها ، وكان اثره متضائلاً ، ولكن البحث الحديث اثبت ان القاص له شأن اى شأن في تطوير القصة وانتقالها وانتشارها في بيئات بعينها ، وان القصة اذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك ايذاناً ببروز اثر القاص الفرد . بل كان ذلك ايذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقرية الانسان الفرد الفنية . والاتجاه نحو الرقي في الحضارة كما نعلم اتجاه لابراز خصائص الفرد وعبقريته .

وموضوع علاقة القاص بالجماعة واثر خصائص الجماعة في نوعية القصة ومميزات المفردات او المقاطع التي يتكون منها بناء القصة كاملاً ، موضوع لا يتحسم بمثل ما يقول **جوركي** عملاق القصة الروسي : « كل انتاج فني لفنان عظيم هو في نفس الوقت صدى لثقافة الشعب كلها » . أو بمثل ما يقول غيره من أن القصاص الفرد هو نتاج بيئته ، وهو ممثل لوجدان شعبه

(١) و (٢) : انظر مقدمة « الحكاية الشعبية » للدكتور عبد الحميد يونس عدد ٢٠٠ من سلسلة المكتبة الثقافية ، يونيو ١٩٦٨ حيث يستعرض المؤلف هذه المصطلحات المختلفة في اللغة العربية ودلالاتها من « حديث » الى « سمر » الى « حكاية » ... الخ .

وامته . فان مثل هذه الاقوال العامة لا تؤدى بنا الى كثير من معرفة خصائص التطوير ومراحل الانتقال وبيئاته فى القصص الشعبي . ذلك ان القصة الشعبية لا تنمو بفكرة طارئة ، وانما هى تراكمات خصائص الفرد والبيئة . كان هنـــاك قاص فرد فى زمان ما ، ولا يمكن ان يكون الامر الا هكذا ، ثم لعبت الجماعة دورها تحويراً وتطويراً وحفاظاً على القصة ، وربما نقلاً لها ، على لســان من هم ليسوا بقصاص ، الى بيئات اخرى . ان معرفة دور القاص الفرد فى القصص الشعبي امر جد عسير ، خاصة ان اكثر هذا الشكل الادبي اصالة ما يجمع مباشرة من شفاه الرواة ، وبمجرد ان يكتب القاص كتاباً ونعثر على نسخة من هذا الكتاب ، تبدأ حياة هذه القصص فى الذبول ، لأنها تدخل المعامل ، وثائق ونماذج للدراســة ، ولا تؤدى بعد ذلك دورها الذى كانت تؤديه وهى قصة شفوية ، الا ان يتاح لها فنان فرد يعيد صياغتها ويؤلف ــ استيحاء منها ــ جديداً من القصص .

ولتوضيح الامر ، يجب ان نقف أولاً لنتمثل بعض الامور الهامة . ان القصة ــ كما اسلفنا ــ يؤلفها فرد ما فى زمان ما ومكان ما ، ثم يرويها الرواة ، فتأخذ من الجماعة وتعطى ، بما تمليه على القاص من رغبات وتعكس له من تفاعلات . وفى عملية الاخذ والعطاء تتجلى خصائص الجماعة البيئية والعقائدية والتاريخية والجنسية . ثم يأتى دارس كما فعل الاخوان **جرم** Grimm فى مجموعة « قصص الاطفال والبيوت » وهدفهما ليس الدراسة وانما الامتاع ، فيعملان فنهما فيما التقطا من شفاه الرواة أو من بعض مخطوطات عثرا عليها ، ولهما راوية هامة (بذكراتهـــا هي السيدة **فيهمان** ويمدانها ببعض المعلومات عنها) ولكنهما لا يتقيدان بالاصل ، فتخرج لنا المجموعة صالحة لأن تلذ قراء القرن التاسع عشر ، الذين يستعملون الكتاب ولا يتحلقون حول قـــاص . ويأتى شاعر عبقرى مثل **جوته** فيستلهم بعض هذه القصص مثل قصة الحائك الذى تـــزوج الأميرة ، أو الحدائق التى ترى مرة واحـــدة فيشتاق المرء شوقاً اليها ويقضى جزءاً من العمر بحثاً عنها ، أو قصة الجبل المنفط الذى تتحطم عليه السفن ، أو قصة الأميرة التى تخدمها أيد خفية ... الخ ، فيخرج لنا منها أدباً فى أرقى مراتب البراعة الفنية .

من هذا نرى أن مرحلة التدوين مرحلـــة هامة . ومن الامور الجوهرية ان نعرف هل هذه القصص مجموعة من الشفاه فقط ، أم ان النص المكتوب مصدر من ضمن مصادرها . ذلك ان خصائص العبقرية الفردية فى النص لا يمكن ان تتوارث او ان تنتقل شفاهاً سليمة عبر زمـــان ومكان . ويشير الباحث الفولكلورى المجرى **جيولا ارتوتاى** Gyula Ortutay فى دراسته التى افردها لقصاص شعبى مجرى اسمه **فيدكس** Fedics (٢) هذه القصة ، ويتساءل الى اى حد يمكن نقل خصائص الملكية الفردية شفاهاً عبر أجيال ، فيقول : « انه بالتحديد فى هذا التوتر بين التراث محفوظاً عن طريق الفرد ، والتراث محفوظاً من طـــريق الجماعة ، نجد مفتاح فهم طبيعة القصة الشعبية . واذا نظرنا الى احدهما دون الآخر ، فاننا نقع فى خطأ جسيم » . ليس الأمر اذن ، فى نظر هـــذا الباحث ، توحــداً بين الفرد والجماعة ، حتـى فيما يتعلق بالتراث ، ذلك ان طريقة الفرد تختلف اختلافاً ملحوظاً عن طريقة الجماعة فى الحفاظ على هذا التراث . وتظل مشكلة الفنان الفرد قائمة لا يحسمها انه يعبر عن وجدان الجماعة من خلال وجدانه الفرد ، لأن ثمة خلافات بين طبيعـــة الوجدانيين حتى فى تمثلها للتراث المشترك .

انها رحلة اخرى يرحلها النص الشعبي ، لا عبر زمان ومكان ، بقدر ما هي رحلة تطور من

---

(٢) « فيدكس يروى القصه » ارتوتاى ، بودابست سنة ١٩٤٠ ، ص ٨ ــ ٩ .

ادب شعبي انتجه الفرد ، الى ادب شعبي تأثر بالجماعة واصبح معبرا عنها ، الى ادب شعبي ينتجه فرد تهذيبا او استيحاء ، ثم في النهاية ، الى ادب رفيع للخاصة ينتجه فرد بذاته ، معروف باسمه وبخصائصه . والتغيير في وظيفة القصة وفي الجمهور ، من جماعة تسمع ، الى فرد يقرأ في كتاب مطبوع ، هو المسئول عن تطورات كثيرة تحدث لنفس القصة عبر هذه المراحل المتطورة من زاوية الفردية والجماعية واثرهما في مادة القصة وشكلها .

والاهتمام بدراسة القصة يتغير تبعا لذلك ، فالقصة الشفاهية التي تدل على اشتراك الجماعة في صورتها أصبحت تهم علماء الانثروبولوجيا والاثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ .. الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ـ وفي صورتها الرفيعة تصبح هامة لنقاد الفن والدارسين لعبقرية الفرد ... ولكنها ـ في شكلها الاول وشكلها الأخير ـ ما زالت تأخذ من الجماعة وتعطي ، وتتفاعل معها اما عن طريق القاص المجهول او من طريق الكاتب العبقري المعروف وان كانت في الاولى تتغير وفي الأخيرة هي ثابتة .

والطريق الذي يتبعه الدارسون في تصنيف القصص ووضع جداول لها هو نفسه الذي يتبعه القاص عندما تبدأ عملية الكتابة تبرز خصائص الفردية فيه . فالاخوان **جرم** أخرجا كتابهما الهام بعد أن اتبعا الطريقة التالية : جمع كل ما امكن جمعه في المانيا من صيغ مختلفة للحكاية الواحدة(٤) ومن هذه الصيغ مجتمعة يخرج الجديد مكتملا شاملا لكل ما اختارا من مختلف هذه الصيغ . هي عملية اختيار من مجموعة صور لاخراج صورة جديدة تؤدي غرضا جديدا في ظروف قد تغيرت . وهما ايضا لا يدونان كل ما سمعا ، واما الاخ **يعقوب جرم** فيشترط شروطا في الحكاية التي يجمعها ، وهي أن تكون كاملة ، وان تكون مشوقة في نظره . والاخ **وليم جرم** يأتي بدراسته اللغوية فيهذب النص على أساس متين من دراسة طويلة للغة الألمانية القديمة . ولقد واجها صعوبة يفرضها الفرق بين البنية الشفوية للقصة والبنية المكتوبة . فالعدول عن الشفاهية والمواجهة يفقد النص رونقه ما لم يكن الكاتب ذا دراية بالاسلوبين تمكنه من ان ينقل من الشفاه الى الكتابة دون ان يعرض الرونق والجاذبية الاسلوبية لخطر الفقد او الذبول .

وهناك فرق كبير بين جامع القصص الشعبي للتسلية ـ كما فعل الأخوان جرم ـ وبين من يجمعها للدراسة ، حيث يتعين على الدارس ان ينقل كل شيء وان يدرس كل شيء ، والجهد الذي يبذله المستلهم وجامع التسلية في سبيل الابقاء على سحر القصة ورونقها ، يبذله الدارس في سبيل ان يصل الى الحقيقة . وسنعرض لذلك فيما بعد، ولكننا نذكر هنا ـ لمجرد بيان الفرق ـ ان الدارس يجمع احيانا كل صور القصة لـ يستخرج منها الجزء الذي يتكرر في كل قصة ، فيعده الجذر او الأصل ، ثم يروح يدرس الاختلافات لعله يجد لكل اختلاف سببا او مبررا جغرافيا أو انثروبولوجيا او نفسيا او تاريخيا ... الخ .

ولقد حفل القرن التاسع عشر ، وفي أواخره بخاصة ، بطائفة من جامعي القصص الشعبي للتسلية ، كان ابرزهم الاخوان جرم سنة ١٨١٢ في المانيا ، اللذان قدما وذيلا الطبعة الاولى بملاحظات تضخمت فيما بعد فأصبحت كتابا يؤرخ اول نظرية حديثة في موضوع أصل الحكايات

---

(٤) قد تصل الصيغ او الصور المختلفة للقصة الواحدة الى الثلاثين او اكثر .

الشعبية وتاريخها . ولا يقل عنهما شهرة وتقبلا من الجمهور القصاص الفرنسى **بيرو** Perrau't فى مجموعته المعروفة : اقاصيص بيرو (٥) .

وان يكن الاخوان جرم قد سبقا **بكليمنس برنتانو** (كما سبقوا جميعا بيرو الفرنسي) الذى استلهم قصصا مكتوبة منها قصة « الصبى وبوقه السحرى » ، وهى القصة التى الهمت الاخوين جرم عملهما ، ولكن **برنتانو** لم تكن له موهبة فردية تضفي على الجديد رونقه الخاص ، فلم يُعرف ولم يكن لقصصه اى رواج . وكذلك نجد **فيلاد** الذى حاول مبكرا ان ينظم هذه القصص فافقدها بالنظم رونقها السحرى ، فلم تعش قصائده . وان كانت تعد مَعْلما على طريق نظم القصص الشعبى ، وهى عملية استمرت طويلا . نجدها فى الشرق فى شان **كليلة ودمنة** ، كما نجدها باقية حية فى فرنسا عند **لافونتين** ، وكلاهما نظم قصصا عن الحيوان ، وكلاهما اوجد نوعا مقبولا بل محببا من الأدب الجديد فى قصص العبرة والعظة على لسان الحيوان .

وهناك محاولات كثيرة قبل الأخوين جرم وبعد الفرنسى بيرو ، مثل محاولة **موزاوس** Musaus فى القرن الثانى عشر عندما اراد ان يجعل للقصة مغزى ولكن على حساب جعل السحر والخارق فيها ثانويا بحجة ان هذه امور لم يعد السامع يعتقد فيها ، فافقد القصة رونقها لانه غفل عن ان المعتقد ان يكن قد مات صورته القديمة ، فهو يعيش فى جوهره فى شكل معتقد جديد . ان جوهر الايمان بالخوارق لا يمكن ان يموت ، فهو يعيش حتى فى ارقى البيئات فى سلم الحضارة .

وعلى اثر نجاح **جرم** الالمانيين ومن قبلهما **بيرو** الفرنسي ، راح المؤلفون يبحثون عن القصص الشعبية ، اى قصص ومن اى مصدر ، بقصد اعادة الصياغة وايجاد قصص جديدة للأطفال والكبار تلبى حاجة عملاء المطبعة الجدد ، الذين اخذوا يزدادون بعوامل كثيرة اهمها انتشار التعليم وانماء المدن وتسليم طبقة اكثر عددا مقاليد الحياة الاقتصادية من عصر الاقطاع ... الخ . ولكن القرن العشرين يشهد هذا الجهد مضاعفا عندما يتصدى علماء الفولكلور لهذا الجمع ويريدون ان يرسوه على قواعد سليمة . فأخذوا يجمعون من مناطق بعينها كل ما يمكن جمعه مكتوبا او مرويا على الشفاه . وتنبهوا منذ وقت مبكر الى حقيقة ان القصة الشعبية قد توجد على شكل آخر من اشكال الفن ، بصورة بقايا دالة على معالم القصة التى قد تكون اندثرت ، او قد تكون لا تزال حية تروى . واهتموا بالراوى اهتماما خاصا . فالسيدة **فيهمان** التى روت للأخوين جرم اكثر قصصهما ، كانت دقيقة جدا ، تروى القصة مرة ومرتين وتعيد القصة اذا نسيت جزءا منها . هكذا صورها الاخوان جرم فاعطيا للراوى مركزا هاما اخذ يتزايد على مر الزمان . وهذه دراسة مجرية لـ « **لندا داى** Linda Dégh » (٦) (تنال دراستها جائزة يترى الدولية سنة ١٩٦٣ وظهرت الترجمة الانجليزية للكتاب فى العام الماضي) تبرز بشكل واضح دور السيدة « **بالكو** » التى تروى قصص القرية التي اخضعتها لدراستها . وقبل ان نعرض لهذه الدراسة على انها احدث دراسة للقصة الشعبية على اسس استفادت من كل المدارس السابقة ـ احب ان اشير الى بحثين هامين ايضا ، وفى صدد بقاء القصة الشعبية فى صورة فنية اخرى كبقايا دالة على الأصل .

---

(٥) نشر شارل بيرو « الأب » مجموعة قصصه سنة ١٦٩٧ ثم اعاد الابن « بيير بيرو » نشر المجموعة بعد ان اعمل فيها فنه حذفا واضافة وتعديلا واستبدالا ، ثم اضاف دراسة عن الاصل ، وبهذا فهو سابق على جرم .

(٦) Linda Dégh عنوانها « القصة الشعبية فى قرية مجرية » .

اما البحث الأول فهو بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل . وهذه الظاهرة منتشرة في جزيرة جاوة (٧) خاصة، والباحث يعتمد على فهرس **بودكر** (٨) Bodker ويستخرج من هذه النقوش الزخرفية في المعابد وغيرها طائفة من القصص المعروفة التي ما تزال تروى ، وطائفة من القصص لم يجد لها أصلاً حياً . وطريف ان نلاحظ ان قصص الحيوان والانسان ، وهي قصص للموعظة عادة ، هي السباقة الى اتخاذ شكل الشعر وشكل النحت واحيانا ايضاً شكل الاغنية ، الى جانب قصص الاساطير والخرافات .

والبحث الثاني (٩) عن بقاء اطراف من قصص شعبية في شكل اغنية ، مما يفرض تغيير وظيفة القصة . ففي البلاد الشمالية ، حيث يكثر الخوف على قطعان الغنم من الحيوانات المفترسة والصواعق ، ينتشر القصص حول هذه الظاهرة . وكثيرا ما تكون الراعية فتاة جميلة تنادي على خرافها بأسمائها في حنان ولهفة . وتصبح هذه الاغنية من اغاني الأطفال لاستجلاب النوم الى عيونهم وتنسى القصة الاصلية . وفي نفس الموقف في جبال الألب ، حيث الراعي رجل ضخم الجثة قوي البنية ، نرى اغنيته في نفس المناسبة قوية ، فتصبح نشيداً حماسياً يتغنى به الجبليون ، وتنسى القصة الأصلية التي كان النشيد حلية فيها .

والأغاني تحمل كثيرا من التشابه لموضوعات القصص والمعتقدات السائدة **فيها ، فكلها تمثل بيئة عامة بمعتقداتها** وايمانها ، وخاصة بخوفها من الموت . ففي ايام اجتياح الأوبئة **في المجتمعات الأقل حضارة ، وايام** غضبات الطبيعة الثائرة من السيول الى الزلازل .. الخ ، **وايام الحروب والقتال الدائر بين** القبائل على الرزق ، كانت ظاهرة الموت حقيقة يومية **تعيشها الجماعة** . لذلك نجد كره الموت يمتد كثيرا الى كره الموتى والخوف من المقابر ، بل الى التشاؤم من الطفل الذي يموت قبل ان يسمى اى الذى اسرع اليه الموت . وكثيرا ما يظهر عفريت الميت في القصص والأغاني على حد سواء . (وقد يظهر في شكل جماجم ينتهى بمأساة كالقصة الشعبية التي تعتبر اصلاً لقصة **دون جوان** ، حيث يعثر البطل في طريقه الى الحانة في جمجمة فيدعوها لاحتساء الخمر معه ، فيفعل عفريتها . ويقبض روحه ثاني يوم فيتشاءم رفاقه من المقبرة ويتجنبونها) . كذلك موضوع الطفل الذي سينتقم من ابيه او سيقتل قاتلاً اعتدى على الاسرة بشكل أو بآخر ، يلهم الام اغنيات تهدهده بها في مهده فهي دائما تتطلع الى مستقبل الطفل العظيم . وقد تكون له مجرد حاضنة لأن الطفل الذي سيقتل اباه خاصة يكون عادة قد انقذ من الموت ، لأن الأب يعلم انه سيقتله بناء على نبوءة سابقة فيحاول الأب قتله طفلاً ، ولكن الطفل ينجو ويربى في حضن حيوان أو حاضنة من طبقة أدنى . واغاني انامة هذا الطفل تحمل بقايا اشكال مندثرة من هذه القصة او هذا الموتيف .

كذلك نجد الأغاني ـ كالقصص ـ تحمل سمات البيئة وسمات المهنة التي يرتزق منها المجتمع : اهي الزراعة أم صيد البحر . وشتان بين البيئتين . ففي مجتمع الصيد تنتشر الخرافات أكثر وجنيات البحر الشريرة تجلب الصالدين وتغرقهم وجنيات البحر الصالحة ترشد

---

(٧) موريت دي ماير Maurits de Meyer (Wilrijk Antwerpen) مجلة فابولا Fabula المجلد العاشر ، العدد ٢ ص ١٣٢ ، سنة ١٩٦٩ .

(٨) فهرس L. Bodker قصص الحيوان الهندية ، نشر في هلسنكي سنة ١٩٥٧ .

(٩) اشعار القصص الخرافية Verses in Legends مجلة فابولا ، المجلد ١٢ العدد الاول ، سنة ١٩٧١ .

الى مواطن الصيد الوفيرة ، وتملأ رحاب القصة والاغنية على السواء ، وتكثر في الاغاني قصص مغامرات الجنيات وندااتها العقبة ، اما اغراء بالموت غرقا في ظلمات البحار ، واما دليلا على الرزق في حنان وحب وعلم بحال الصائد الفقير ، الذي يعتمد في رزقه اعتمادا كليا على القدر . اما في البيئة الزراعية ، فالاغاني كالقصص اكثر واقعية ، تتوسل الى عناصر الطبيعة ، لأن وجود الرزق او الزرع ماثلا للعيان فيه جزء عملي واقعي ، يجعل القصة عادة واقعية والمعتقدات فيما يجلب النحس او السعد اقرب الى الواقع منها في عالم البحر المجهول . لذلك نجد كثيرا من الاغاني يمثل الفرح بالحصاد او النجاة من العواصف ، أو بما سيجلب ثمن المحصول من سعادة للاسرة . كذلك تدور القصص في البيئة الزراعية حول موضوعات اقل غموضا واقل خوفا وتشاؤما .

من هذا نرى ان جامع القصة الشعبية الحديث ، المكلف بان يجمع كل صورها ، قد يضطر الى اللجوء الى اغنية او نقش زخرفي ليصل الى شكل من اشكال رواية القصة قد اندثر ولم تبق الا هذه الآثار دالة عليه . ان الاشكال المختلفة للقصة وثيقة اساسية للدراسات الحديثة . قد تصل هذه الصور في تعددها الى مائتى شكل كما اسلفنا ، فقصة « الأميرة الجميلة والسراق » لها مائة وستة عشر شكلا ، منها الشكل المندثر الذى لم تبق منه الا اغنية الأميرة تنادى على خرافها خوفا عليها من السراق .

كذلك يجب أن نضيف انه اصبح من مصادر جمع القصص الشعبي ان نعود الى بعض الآثار الفنية العظيمة ، شعرا ونثرا ، التى استلهمت القصص الشعبي لنرى تغير بعض سمات القصة ، اما نتيجة رواية اعتمد عليها الشاعر او الكاتب القصصي والدرامى خاصة ، واما نتيجة عبقرية الاديب الفردية . وطريف مثلا ان نتتبع نوعا من هذه الدراسة حول موضوع « الفردوس المفقود » للشاعر الانجليزى **ملتن** (١) رحلة من الخطيئة الى التوبة ، او رحلة الشوق الى الجنة التي تتمثل في الأدب الشعبي رؤيا في حلم او في واقع الاستبيل الى تكراره ، اننا نجد في هذه القصيدة وصفا للشيطان ولرحلة الشيطان الى الجنة وتصويرا للاعراف ووصفا للجنة ذات الأنهار الاربعة . وطريف أن نتتبع دلالات الأعداد في القصص الشعبي والمعتقدات الشعبية وخاصة العدد الاربعة الذى لا يرد كثيرا مثل العدد ثلاثة او سبعة) ووصف النهر الذى يقود الى العدم أو الى الجبال الثلجية او الى الموت . وكذلك من الطريف ان نجد اختلاف البيئات والمعتقدات ينعكس على اصول هذه القصة في الادب الشعبي التي دخلت الشعر الرفيع عند **ملتن** كما دخلت قبل ذلك الى كثير من الشعر الملحمى الوسيط او قصائد **البلاد** Ballads بشكلها المعروف في الادب الانجليزى . وطريف مثلا أن نلاحظ انه في القصص المصرى القديم الفرعونى ، يصعد الشيطان سلما عاليا الى الجنة ويجد الاله على اعلى السلم يأخذ بيده في آخر مرحلة ليدخله الجنة ، بينما هو في القصص النورماندى يصعد بأجنحة تتكسر كثيرا ولا يجد من يساعده . وجسر الأعراف يتصور بأشكال مختلفة تعكس آثار البيئة ، حتى الاصوات التى تسمع هى مرة رعود واخرى تسبيح الملائكة . واعضاء الشيطان تختلف بين اذرع وارجل واجنحة . وبينما نجد في القصص الجرمانى واليهودى والاسلامى أن اجتياز الجسر او الاعراف محفوف بالمخاطر صعب عسير ، نجد الاجتياز عند اهل الشمال النورمان امرا سهلا ميسورا ، مما يعكس طبيعة الشعوب في خطوط عامة شاملة .

(١ .) « رحلة الشيطان في الفردوس المفقود » لملتن ، بقلم ستانلى كوهلر Stanley Koehlir ماساتشوسيتس ، مجلة فايولا ، مجلد ١ . عدد ٢ ، ٣ .

وهكذا نرى هذه الخصائص في صورة القصة الشعبية وقد حملتها معها بعد ان اصبحت ادبا رفيعا استوحاه الفنان من الاصل الشعبي . وعند دراسة القصة الشعبية قد نجد في هذا الفن الرفيع كثيراً من الخصائص التي افتقدتها الصور الشعبية الباقية . او كثيراً من التفصيلات التي ضاعت في منحنيات الانتقال الشفوي .

وفي صدد الادب الرفيع تبرز لنا ايضا ناحية هامة لا يعطيها الباحثون الغربيون حقها من العناية ، ولم يلتفتوا اليها الا حديثاً ، لانها ـ كظاهرة ـ لا تفرض وجودها عندهم ، وهي ناحية اخذ الادب الشعبي من الادب الرفيع (١١) ذلك انه بانتشار التعليم والطباعة ، وخاصة الطبعات الشعبية من مسلسلات وغيرها تموت عادة الصور الشفاهية للقصة . ثم ان الامر بعد الاذاعة له شان آخر مختلف كل الاختلاف . ولكن في بعض البيئات تظل الاكثرية غير المتعلمة لا تعرف لنفسها طريقا ولا صلة بالكتاب او الصحيفة المطبوعة . وهنا نجد القاص الماهر يطوع مادة الادب الرفيع او الشعبي المطبوع لجمهوره المستمع . نجد في « الف ليلة وليلة » اجزاء طويلة منقولة برمتها من كتب النوادر والعجائب والرحلات ... الخ ، كما هي دون تطويع . ومن الصعب ان نجزم هل هذه الاضافة كانت اضافة على النسخة المكتوبة فيما بعد ، ام ان هذه الاضافات من الادب الرفيع قد عرفت لنفسها حياة على نحو ما على شفاه الرواة .

ان البحث في القصص الشعبي يتشعب وتكثر مساربه ومداخله ومخارجه ، ولكن يبقى البحث الميداني العلمي المنظم هو الاساس .

وهذا بحث الدراسة المجرية للندا داي الذي استفاد كما تقول صاحبته من كل مدارس البحث السابقة . وقد اجرته على هذا النحو الذي نرجو ونرجو معها ان يكون رائد الباحثين في هذا الميدان ، حتى تكمل لنا مجاميع جديدة على اساس علمي من هذه المادة الزاخرة من القصص الشعبية . لقد اصبحت مادة هذه القصص وثائق هامة لطائفة كبيرة من العلماء يزدادون عددا ويكثرون ويتفرعون شعبا وانواعا ، على مدى تقدمنا الحضاري ، والسبب في ذلك ان الاهتمام بجماهير المتلقين للفن تزداد لاسباب كثيرة ومتعددة كل يوم زيادة واضحة .

تجرى الباحثة دراستها على منطقة « بوكوفينا » التي تسكنها قبائل « **السكلر** » (Bucovina, Szekler) فتمهد بدراسة جغرافية للمنطقة والاجناس التي تدخل في نسيج هذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من مناطق اخرى واسباب هذه الهجرة . فقد انتقلت هذه القبائل من منطقة صيد الى منطقة زراعة فغير الناس مهنتهم ، ولهذا كله انعكاسات في قصصهم الذي حمل بقايا عهود الصيد واساطير البحر . وتدرس الباحثة ايضا طبقات المجتمع والتزاحم على موارد الرزق الاساسية بين الاغنياء والفقراء وبين الفقراء بعضهم البعض . وتدلنا على أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم ، ثم تدخل في حياة بيوتهم فتحدثنا عن تقاليد الزواج وتؤكد على التزاوج بين القبائل الاخرى وتذكر اسبابه وتصف اشكال شيوعه ثم تصف لنا ملابسهم وشيئا عن اثاثهم وماكولاتهم .

وتخرج بنا الى حياة المجتمع فتدلنا على مظاهر تضامن الفقراء ومساعدتهم لبعضهم البعض في الزراعة حرثا وجنيا . وكيف انهم يختلطون بالاغنياء ، ولكن الاختلاط يحافظ على مظاهر

---

(١١) تشير « لندا داي » في بحثها الى وجود هذا التفاعل بين القصة الشعبية والمسلسلات الشعبية بفضل تاثر الراوي او القصاص بها في ايامنا حتى الآن في المجر .

الطبقية بينهم . حقا هم يرقصون جميعا معا في الاعياد في الهواء الطلق ، لكن للأغنياء حلقتهم وللفقراء حلقتهم بعيدة نوعا ما عنهم .

وتبدو على فقرائهم سمات الرضى بالواقع والايمان بالقدر وتظهر عليهم امارات الذلة والمسكنة . ويهاجر منهم كثيرون الى مناطق مجاورة واحيانا قليلة الى مناطق بعيدة ، ولكنهم يعودون ابدا ليتزوجوا من عشيرتهم . تاريخهم حي وتقاليدهم حية بوساطة المعلمين والقس او المدرسة والكنيسة التي تزرع في نفوسهم منذ الصبا حب القبيلة والفخر بتاريخها . تقسو عليهم الاحوال ، فيظلون متضامنين وفي كل مهجر لهم يتجمعون ويحافظون على تراثهم ويحيون تقاليدهم . وفي قرية « كاكساد » ـ من المنطقة ، مظاهر لحس غير عادي بتاريخهم وتراثهم . لذلك ، فان اقاصيصهم القديمة حية مروية واغانيهم ورقصاتهم وملابسهم هي هي لم تتغير .

والدارسة تتخذ القاص ومستمعيه محورا لها فتلاحظ ازدهار مناطق بالقصص دون غيرها ، بسبب وجود قصاص موهوب . ان الاسطورة او الخرافة تنتقل في يسر من فم الى فم ولكن الحكاية او القصة لا بد لها من قصاص فنان . ومهنة القاص ومهنة المجتمع من حوله هامة جدا . انها تحدد جزءا كبيرا من عالم القصة وبيئتها وطريقة التفكير عند ابطالها . وقد تتبعت اربعة قصاص مهرة وخصت منهم سيدة حاذقة هي بالكو Palko فصورت لنا كيف تغير من مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور . ورصدت الدارسة ايضا بدقة اثناء تدوينها للقصة انفعال الجمهور بها . انها لا تؤمن بالتدوين بعيدا عن مسرح النشاط نفسه او الاداء الوظيفي للمادة القصصية ، فهي تدون القصة اثناء استماع الجمهور لها . وتنتقل الدارسة بافاضة لبحث مناسبات القصص ولتحديد اغراضها او وظيفتها . فالقصة تختلف شكلا وموضوعا حسب وظيفتها ، والقصة الحية تؤدي دائما دورا حيا واضحا ، فهناك قصص لتسلية الملوك مثل الف ليلة وليلة ، وهذه القصص عادة تقترب من الأدب الرفيع ، وقصة الترجية اوقات الفراغ او الاوقات الطويلة العصيبة كقصة تروى في ميادين الحرب اثناء انقطاع القتال ، او قصة تروى في السجن للتخفيف من الم الانفراد والوحدة ، وقصة تروى لتنشيط العمال وهم يعملون او وهم يستروحون بعد عناء العمل . وقصة التعليم ، واخرى لتسلية الصبيان والبنات او تسلية المرضى . وكان النبلاء يؤجرون قصاصا ليذودوا الأرق ويزجروا النوم . وتروج صناعة القاص في مثل هذه البيئات كما ترتفع حمى التنافس ويبرز العامل الفردي الذي يقترب دوره من دور الفنان في مجال الفنون الرفيعة .

ولقد زخرت وكالات التجار في العصور الوسطى بهذا القصص الذي لم تجد له الدارسة المجرية صورة في البيئة التي درستها ، ولكنا في الشرق نجده حافلا وافرا . فلقد كان التاجر الثري او الحاكم ـ احيانا ـ يفتح فندقا مجانا للتجار الدائمي التنقل ببضاعتهم شرقا وغربا . ولقاء هذه المجموعات في مبنى واحد هو « الوكالة » (١٢) فرصة ولا شك لقص مغامراتهم او احسن ما سمعوا من قصص ونوادر ـ لذلك نجد قصص الف ليلة وليلة لا تصور بلاط الرشيد الذي تكثر من ترداد سيرته وانما هي في الواقع تصور بيئة التجار المسلمين في القرون الوسطى بمثلهم وقيمهم ومغامراتهم او عقيدتهم واهتمامهم حتى يصبح قصر الرشيد نفسه قصر تاجر ثري ، لا اكثر . ولو درسنا الليالي من هذه الزاوية لتفتحت لنا في دراسة البيئة الاسلامية منافذ كثيرة ووصلنا الى علم كثير . ولكن الليالي فتنت المستشرقين فدرسوا بيئتها من زاوية الاختلاف

---

(١٢) ما زالت بعض هذه الوكالات باقية في بعض العواصم الاسلامية وما زالت تسمى وكالة وان بطل استعمالها في الغرض الذي انشئت من اجله ، مثل وكالة الغوري بالقاهرة.

لكل المادة حرصت فيه على رصد تنوع الرواةواسباب ذلك ثم صنفت القصاص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتها النفسيةوالاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم ، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه . كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضغطت على التجاوب ونوعه ومداه الذى يلفت النظر بين القاص وجمهوره ، بل انها ـ كما أسلفنا ـ حرصت على التدوين فى فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين او قواعد تطور عملية قص القصص فى هذه البيئة . ويبقى الأمر بعد ذلك منوطاً بدراسات مشابهة لتتجمع لدى الدارسين فى المستقبل المادة الكافية التى تمكنهم من دراسة المضمون دراسة فنية سليمة ، لا من حيث دلالات عقائدية او تاريخية او جغرافية ... الخ ، وانما من حيث دلالات فنية وأساليب ونماذج واطر يجول فيها هذا الفن ويتطور .

ان دراسة القصة الشعبية تكاد تصل فى عمرها الى قرن من الزمان . قرن شهد الاهتمام بالفولكلور ينتعش وينتشر ويزداد علمية وتقنية وفنية ، ولكن ميدان القصة بالذات ما يزال مجالاً فسيحاً يحتاج الى جهود وجهود . ففى القصة ، وهى فن كلامى ، يمكن ان ندرس عقائد واحداثاً ومعلومات لا نجدها فى الرقص أو الغناء او الحرف والصناعات او غير ذلك من مواد الدراسة الفولكورية . لذلك ، اى لأن الكلمة تعبير عن فكر ، تدخلت علوم كثيرة فى ميدان دراسة القصة ولم نجد هذه العلوم مجالاً فى اشكال الفولكلور الاخرى . كذلك عمر القصة ابعد مدى ، وآفاق انمائها ابرح وامكانياتها لاداء ادوار معينة فى عالمنا المعاصر الذى يموج بالفكر والعقائد لا نهاية لها . ولذلك فان دراستها تحتاج الى اكثر من قرن والى اكثر من طريقة ومنهج لنجد فيها وفاء او بعض وفاء لهذه الآفاق المتفتحة من الدراسة .

وليس معنى الضغط الحديث على الدراسة الميدانية نفيا للدراسة الفكرية المجردة ، وانما هو تدعيم علمى لها ووسيلة ايجاد وثائق اكثر حيوية وبالتالي اكثر دلالة على الواقع الملموس والمادة الحية . وستظل الدراسة المجردة نبعاً هاماً لاستخلاص حقائق بل للايحاء كالقصص الأصلى فى ميادين الإبداع . فدراسة مثلاً لموضوع السلام او المصالحة فى عالم الحيوان تدلنا على موضوعات فنية ، قابلة للصياغة الجديدة من مرتبة اعادة القصة نفسها الى مرتبة ارقى خلق جديد مستوحى منها . فلقد فتن الانسان بعقله منذ تطورت حياته (حتى فى العهود البدائية الاولى) من الاعتماد الكلى على القوة الجسمانية الى الاعتماد على الحيلة والذكاء فى سبيل الحصول على رزقه وخاصة اذا كانت السبل قنصا لحيوان الصحراء او الغابة . فبالحيلة يمكن الوصول الى غايات لا تبلغها القوة وحدها . وفى عالم الحيوان حيوانات شهرت بالحيلة والذكاء ابرزها فى القصص على الأقل هو الثعلب او الذئب احيانا . فهذا الحيوان يعيش على فريسة يحصل عليها بالحيلة والذكاء فى اكثر الأحيان . ولقد اعجب الانسان البدائى بالذئب الذى يضحك على الغراب لانه يريد قطعة الجبن التى يحملها فى منقاره وهو فى أعالى الشجرة . ويتملق الذئب الذكي غرور الغراب ويأتي له من مطعن : بشاعة صوته ، ليقول له ما أجمل صوتك فى الغناء فهلا غنيت لي ويفتح الغراب فمه بالغناء ويظفر الذئب بالجبن . ولكن التطور فى هذا الجذر البسيط للقصة يفترض ان هناك من الحيوانات من يمكن ان يكون اكثر ثعلبة من الثعلب كما يقال . وهذه قصة بسيطة نالها تحريف وتحوير دال على مناطق هجرتها وخصائص الشعوب التى تداولتها وهى

قصة الثعلب وسمك البحر . ويروى **هيرودوت** المؤرخ القديم المعروف عن **قورش** Cyrus نفسه انه اشار الى هذه القصة عندما جاءه ولاة الاقاليم بعد ان انتصر مطالبين بالمشاركة معه في الحكم فرد عليهم : لقد ناديتكم فلم تستجيبوا وقلت لكم ثوروا فلم تثوروا ولما انتصرت وحدى جئتم تقتسمون معى مثل الثعلب الذى اخذ ينفخ في ناية على شاطىء البحر ليخرج له السمك ويرقص على انغامه . فلما لم يخرج اخرجه بالقوة بالشباك . فلما خرج اخذ يرقص طربا على انغام الناى فقال له الثعلب : لقد دعوتكم من قبل فلم تستجيبوا واليوم ترقصون على نفس النغم الذى لم تقبلوا ان تنصتوا اليه حين دعاكم . ويرى بعض الدارسين ان هذه الرواية القديمة قد تكون اقدم اشارة لوجود هذه القصة منذ زمان **قورش** اى منذ خمسة وعشرين قرنا . ولكن القصة تطورت واخلت السمكة تسخر من ذكاء الثعلب وترفض ان تقع في فخه . . ويأخذ الكلام المعسول من الثعلب مكان انغام الناى في الصور الأحدث من هذه القصة . وقصة مشابهة لهذه عثر عليها **الراباى بريشايه** (Rabbi Berechiah) ترجع الى القرن الثالث عشر يرويها الراباى في مجموعته المعروفة عن الذئب والحمامة . ونجد في القصص المصرى القديم قصصاً تصور هذا التطلع الى « اليوتوبيا » أو المدينة الفاضلة في عالم الحيوان ، حيث يسود السلام بين القوى عضلاً او عقلاً وبين الضعيف . وفي الصور الأحدث نرى الثعلب يلجأ الى اكذوبة ان القانون قد صدر بالعفو عما سلف وبالمصالحة بين جميع الحيوانات أوبأن « المهدى المنتظر » او « المخلص » قد ظهر في آخر الزمان وان شريعة الغاب قد انتهت . ويتبع ذلك عادة منظر او حادث يثبت للفريسة كذب الثعلب فيفر هاربا . كأن يقول الثعلب للديك : الم تسمع بان « المخلص » قد ظهر وان القانون الآن هو ان الذئب صديق الحمل والثعبان صديق الطفل والثعلب صديق للديك . فيذكره الديك بأن الكلاب من بعيد ما زالت تتبع خطيه ، وعندما يتنبه الثعلب لصوتها يقول الثعلب : ولكنها لم تسمع بعد بالأخبار وستسمع وتسكت ، ولكن الكلاب تقترب والثعلب يفر هارباً . وتروى قصيدة « رينار الثعلب » المعروفة من اواخر القرون الوسطى هذه القصة على نحو آخر .

كما تروى هذه القصص احياناً في مجموعات الفكاهات مثلما نجد هذه القصة منشورة في مجموعة الفولكلور الفكاهى العبرى التي نشرت في تل أبيب سنة ١٩٥٨ ، وكذلك مجموعة « ميدور دور Midor Dor » التى نشرت تباعا في نيويورك من سنة ١٩٢٩ الى سنة ١٩٦٨ على اربعة اجزاء . كذلك نجد نوادر الحيوانات في كثير من الكتب غير القصصية في اللغة العربية مثل كتاب **الدميري** عن الحيوان ، أو كتاب **الابشيهى** « المستطرف في كل فن مستظرف » . ونجد الأثر الاسلامى يبرز ، فالثعلب مثلاً يدعو الديك للصلاة معه لينزل له من على فرع الشجرة ويقول الثعلب ان الامام يرقد تحت الشجرة ، ولكن الكلب الذى سبق أن اتفق مع الديك يتحرك من تحت الشجرة فيفر الثعلب ، ولما ينادى عليه الديك ويسأله عن صحة ما زعم بأن قانونا قد صدر بالصلح والسلام بين جميع الحيوانات يؤكد الثعلب أن القانون قد صدر ولكنه يعدو لجلب ماء ليتوضأ به قبل الصلاة ويفر .

والصور التي تبرز تغلب الحيوان الضعيف بالحيلة على الثعلب « أبو الحيل » احدث نسبيا ، وهي تصور أن العدل الذى يبشر به الثعلب في تحايله كان قائماً فعلاً بين الحيوانات ولكنه من باب الجنة المفقودة التي يظل الانسان يتشوق اليها ولا يبلغها الا في الاحلام او في الحكايات ، وفي

الفولكلور السومرى القديم نجد الثعلب يتصف بالغباء فيستغل القاص بعض هذا التراث فى محاولة تصوير من هم « أكثر لعلبة من الثعلب » فى عالم الحيوان ، وفى قصص كوبا وبورتوريكو وامريكا اللاتينية نجد البطة حيناً والحمار حيناً آخر يضحك على الثعلب ويتفوق عليه فى المكر والخديعة ويظهر الثعلب بصورة غبية مغفلة . وفى مجموعة حديثة لقصص من اليمن نشرها فى برلين سنة ١٩٦٣ **يفت شفلى** Yephet Shvili نرى معالم اسلامية واضحة قد اضيفت زخرفة للقصة . فالثعلب يتنكر فى زى حاج عائد لتوه من الحج ويذهب الى دجاجة يزف اليها الخبر انه تاب وأناب وانه راجع من الحج ، ويرجوها ان تغفر له سابق ظلمه واضراره بجنسها كله . ويسمع الصقر الثعلب وهو يحض الدجاجة على ان تنادى كل اخواتها ليعتذر لهن جميعاً ويعلن توبته ويؤكد مغفرة الدجاج كله له . وينزل الصقر ليسير فى غطرسة وزهو فيسأله الثعلب : من ذا الذى نصبك ملكاً على الطيور يا هذا حتى تفسد على دعوة الدجاج ؟ فيقول الصقر : ان الله وحده هو الذى فعل ذلك ، فيسأله الثعلب شهوداً ، فيأتي الصقر بكلبين يفترسان الثعلب فى الحال .

وقصص الحيوان فى المجموعات القديمة وخاصة الدينية الهندية « الرج فيدا » و « البنشاشترا » و « المهابهاراتا » كثيرة متنوعة كلها للموعظة والعبرة ، حتى سلم الباحثون جميعاً انه وان كان من الصعب ان يقال ان بلداً بعينه هو اصل اى نوع او طائفة من القصص الشعبي ، فان الذى لا شك فيه ان الهند قد احتضنت قصص الحيوان منذ تاريخ مبكر وانها نمت هذا النوع من القصص وطورته بحيث اصبح من العسير ان نجد قصة من الحيوان او الحيوان والانسان ايضاً دون ان يكون لها وجود فى مجموعات هندية قديمة . وسواء اخذت بعض البلاد هذه القصص من الهند مباشرة او عن طريق غير مباشر ، أم لم تأخذها منها بالمرة – كما يزعم بعض العلماء فى شأن قصص « ايسوب » اليونانية القديمة – فان الغالبية العظمى من بلاد العالم تدين بهذا النوع من القصص الى النقل المباشر فى اغلب الاحيان عن الهند ومجموعاتها القديمة . ولذلك كثرت عمليات جمع هذه القصص سواء من كتب قديمة ، وهو الاكثر ، ام من الجمع الميدانى فى الهند ، وهو الأقل النادر. وقد صدرت عدة مجموعات حديثاً تتضمن دراسات عن الاشكال فى هذا النوع من القصص وصورها واسباب اختلافها او مجرد ملاحظة طرافة الاختلاف احياناً مثل مجموعة **تومسون دوبرتس** Thompson Roberts « نماذج من القصص الهندى الشفوى » ، ومجموعة **بودكر** التخصصة Bobker « قصص الحيوانات الهندى » وكذلك نجد طائفة من هذا القصص فى المجموعات والدراسات الجديدة التى تمثل اهتمام اليهود بتراث العرب وادعاءهم انه تراثهم مثل **هاناور** J. E. Hanawr « فولكلور الارض المقدسة » (لندن سنة ١٩٣٥) – أو دراسات فى الفولكلور العبرى والعالمي **لحايم شوارزباوم** Haim Schwarzbaum (برلين سنة ١٩٦٨) وهو الذى نشر ايضاً بحثاً عن « حلم السلام الدائم فى دنيا الحيوان » (١٤)

وفى ترجمات الليالى انفتح عن طريق **جالان** المترجم والقصاص الفرنسي الموهوب خضم جديد مختلف من قصص الحيوان الذى لا يروى للعظة والعبرة فحسب ، وانما الذى

---

(١٤) نشر البحث سنة ١٩٦٩ فى مجلة فابولا مجلد ١٠ عدد ٢ ، ٣ .

يؤدى الى تفهم أوسع للعلاقة بين الانسان والحيوان ، بل الى دور الحيوان في احلام الانسان وتطلعاته نحو عالم افضل . وقد ترجم **برتون** B rton الى الانجليزية الليالى من النص المكتوب وتتبعه بدقة افقدته رونقه وسحره اللذين تجليا في ترجمة **جالان** ولكنه التزم الأمانة ، لذلك نرى **روبين ليفي** يهتم بقصص **المرزبان** منها خاصة ويفردها بمؤلف وحده وينشرها منفصلة . وكان لترجمة « جالان » ولا شك فضل التفات المؤلفين المبدعين ـ شعراء وكتابا ـ نحو الشرق عامة للاستلهام والاستيحاء ، وكان باب قصص الحيوان من الأبواب الهامة التي فجرت تأليفا مستوحى من الليالي أو مستوحى بسببها .

هذا البحث المجرد حول فكرة السلام في دنيا الحيوان وكيف ان قصصا عن حيل الثعالب والذئاب تصوره لا ميدانيا ولكن نظريا ، ما يزال يؤدى غرضه واهدافه في دنيا الاستفادة من القصة الشعبية .

ان مجالات البحث المجرد تتشعب على اختصاصات كثيرة ، ولكن لا بد لنا الا ننسى ان كل هذه التخصصات محتاجة الى دقة البحث الميداني وعلميته . انها اصبحت لا تريد مجرد موضوع القصة او احداثها ، وانما يهمها ان يمكنها الجامع من تصور القصة وهي تؤدى وظيفتها في اطارها الداخلي واطارها الخارجي على حد سواء اي في مضمونها وفي صلتها وتعاملها مع الجماعة .

وبازدياد عدد التخصصات التي تستعمل المادة الواحدة مثل مادة القصص الشعبي ، فان هذه التخصصات يثرى بعضها بعضا ويفتح كل منها للآخر آفاقا جديدة للبحث والتعمق ، وخاصة اذا كانت المادة هي الانسان ، او فكر الانسان وسلوكه وتعبيره . فعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والفلاسفة خاصة قد اثروا الدراسة الادبية والفنية للقصة الشعبية . بل لقد فتحت دراساتهم مجالات امام الكتاب المبدعين ليستلهموا هذه المادة الشعبية المدروسة التي ظل المتعلمون ايام كانوا طبقة قليلة في اعلى سلم المجتمع يترفعون عن التعامل معها . فدراسات مثل دراسات **اميل دوركايم وليفي برول ومالينوفسكي** ، وهي دراسات فلسفية او اجتماعية نظرية الى حد بعيد ، قد اثرت في دراسات الأدب الشعبي بما توصلت اليه من نظريات بشأن الانسان البدائي ومعتقداته وثقافته ومحركات سلوكه وحوافز آماله واحلامه في الحياة . كذلك نجد فكرة أصل القصة الشعبية وما قام حولها من دراسات يعتمد اعتمادا واضحا ، ويفيد بشكل جذري وواسع ، من آراء الفلاسفة . بل لقد استفاد الشعراء الملهمون من مثل هذه المناقشات والدراسات حول أصل القصة الشعبية . فشاعر مثل **جوته** الألماني يعلن موافقته على راى **هردر** في ان القصة الخرافية تنحدر من أصل المعتقد الاسطورى ، وعلى ذلك فالقصة الاسطورية سابقة في ظهورها على القصة الخرافية . ويمثل ذلك بقصة Urfaust التي استلهمها **جوته** رائعته المعروفة « فاوست » .

ولعل الطبيب النفسي **فرويد** اشهر الذين اثروا من خارج الميدان الشعبي تأثيرات ضخمة في دراسة القصة الشعبية . وله راى يخالف راى الفلاسفة في القصة الخرافية وعلاقتها بالقصة

الاسطورية ، فهي عنده انما تعكس أحلام يقظة ورغبات مكبوتة أكثر مما تعكس بقايا معتقدات اسطورية . ولهذا الراى خطورته كما هو واضح في البحث عن اصول القصص الشعبية . اما العلماء الذين أخذوا القصص الشعبي مادة **أصلية** ليتوصلوا منها الى دراسة الانسان البدائي ، او ليتوصلوا الى أصل المعتقدات الانسانية ، امثال **ماكس مولر ويونج وسيدوف** وغيرهم ، فقد أوجدوا لنا نظريات متكاملة في أصل القصص الشعبية وكيفية انتشارها وأسباب التشابه بين قصص شعبية في مناطق مختلفة وبين قصص عند اجناس لا تجمعهم صلات تاريخية او عرقية .
وقبل أن نعرض لأثر هذه الدراسات بشكل عام ، لنطل على المدى الواسع الذى فتحته القصة الشعبية أمام الباحثين ، لا بد لنا في هذه المرحلة من أن نشير الى ان مصطلح القصة الشعبية يضم انماطاً كثيرة حسب موضوعاتها ووظائفها وازمان شيوعها ومراتب تطورها . فهناك القصة الاسطورية والخرافية والاجتماعية والحكيمة او قصة العبرة والقصة الدينية وقصص الأبطال والأنبياء والحياة الآخرة ، بكل ما يتعلق بها من جنة وجحيم ، ثم اخيراً هناك الحكاية الشعبية العادية التي قد تكون مجرد فكاهة قصيرة او لغزاً محيراً او وصفاً لوقائع حياة اجتماعية تدور اساساً حول موضوع الحب . وقد تصل الى اعلى مراتب الفن في تركيبها وشكلها وموضوعها ، ولكنها تعنى بالحياة الواقعية او المشاكل الانسانية المعاصرة .

اما القصة الاسطورية ، فلتعلقها بمعتقدات الانسان البدائي ، اعتبرت أصلاً من اصول الثقافة الانسانية عامة ، واصلاً من اصول معرفة حياة الانسان الاول وتاريخه على هذه الأرض . ولقد حظيت هي والقصة الخرافية ـ لقرابتهما في تاريخ التطور وفي الموضوع ـ بعناية متزايدة ممن لا يعملون في ميدان الفولكلور من علماء حضارة وتاريخ وجغرافيا وعلماء الانسان بعامة .

ولقد نشطت هذه الدراسات ، وخاصة في السنوات الاخيرة ، حتى اننا نجد العشرات منها في الستينات وحدها (١٥) ويغذى هذا النشاط عادة ظهور مجموعات قصصية او اكتشاف آثار تاريخية . وقد بدأت عمليات واسعة النطاق لجمع اساطير العالم كله وتصنيفها . فظهرت المحاولة الاولى في شكل مؤلف ضخم لمجموعة من المؤلفين في نيويورك سنة ١٩٦٥ بعنوان « اساطير الأجناس كلها » كما ظهرت من قبل اساطير الجنس الآرى **لماكس مولر** واساطير اجناس ومناطق بعينها كثيرة لكتاب مختلفين .

وعندما فتح باب علم الانثروبولوجيا العالم الانجليزى **جيمس فريزر** James Frazer بكتابه الذى يعد أبا الانثروبولوجيا « الغصن الذهبى » كان « الغصن الذهبى » اسطورة بدأ منها البحث في الأساطير والعادات والتقاليد البدائية ، وكل الذين عارضوا فريزر فيما بعد ، واوجدوا نظريات ربما اكثر علمية لأنها ميدانية في المقام الاول ، اعتمدوا كثيراً على القصص . وظل الذين يؤلفون في علم الانثروبولوجيا من الميدانيين والتجريديين ـ على حد سواء ـ يعتمدون على القصص او

(١٥) نشر الباحث ا. مونتاجو A. Montagu وحده كتابين كبيرين « ادراك البدائى » نيويورك سنة ١٩٦٨ ، « الثقافة وتطور الانسان » نيويورك سنة ١٩٦٢ وفي المؤتمر الدولى للحكاية الشعبية الرابع في اثينا سنة ١٩٦٥ عرضت ابحاث كثيرة ودراسات للاساطير والقصص المتعلق بها ونوقشت مؤلفات عديدة .

الأساطير والخرافات المروية بخاصة . بل لقد فتحوا ميادين الدراسة المقارنة بين اساطير الشعوب وحكاياتها ، وكذلك فتحوا ميادين دراسة تأثير هذه الحكايات على تطور الفكر الانساني وخاصة في طور نشأة الفكر العلمي والفلسفي ، والى اي حد اعتمد الفكر الفلسفي والعلمي على الأساطير في بدايته (١٦) .

ولقد حاول كثير من العلماء أن يعرف القصة الاسطورية ، ولكنهم ــ وان كانوا لايختلفون على معنى الاسطورة كثيراً ــ فهم يختلفون عندماتصبح الاسطورة قصة . ومدار خلافهم هو هذه النقطة الأساسية التي اثرناها في صدر هذا البحث ، اي تحديد دور الفرد ودور الجماعة في القصة الاسطورية . وليس من السهل ان نفصل بين الدورين الا بتقدم اشكال القصة الشعبية حضارياً . فكلما تقدمنا زمنياً في ايجاد انماط واشكال جديدة ، كانت هذه الجدة ــ بفضل الفرد ــ مبرزة لدوره وخصائصه حتى في المراحل الاولى . وعندما نتعرض للقصة الخرافية ، وهي أقرب الأشكال للقصة الاسطورية ، نجد ان دور الجماعة اخذ يقل قليلاً عنه في القصة الاسطورية .

وفي الفرق بين الاسطورة الشعبية والقصة الشعبية التي تعالج موضوعها يقول العالم **سايس** (١٧) : « من الصعب ان نضع حداً فاصلاً بين الاسطورة والحكاية الشعبية لمعرفة اين تنتهي هذه واين تبدأ تلك ، فاحياناً كثيرة يتداخل الشكلان وتطغو حدود احدهما على الآخر » .

ان الأساطير تسعى الى تفسير امرين : بدء الخليقة والخالق ، ثم تفسير الظواهر الكونية : الشمس والقمر والأرض والسماء ، المطر والرعد ... الخ . فاذا كانت قصة شعبية تتضمن موضوع خلق الانسان الأول وتذكر كيف جلبت الملائكة للاله ، ايام كان كل شيء ماء ، طيناً من قاع المحيط ليخلق منه الانسان ، أو اذا تعرضت قصة للمطر والرعد ، للملائكة والشياطين ، أو غير ذلك من الموضوعات ، فانها ــ ولا شك ــ تعتمد اعتماداً كليا على معتقدات الجماعة في هذا الشأن ، ويكون دور القاص مجرد ناقل للاسطورة ، وربما مجرد مقرب لها أو مزخرف لصورتها الاولى ، لا اكثر .

اما في القصة ، أو الحكاية الخرافية ، عندما تقترب القصة من الواقع لتحاول ان تحدد دور الشياطين في تلف المحصول أو دور الحاسد في مرض الطفل الحبيب فهنا نجد للقاص دوراً ابرح ،

---

(١٦) مقال في مجلة فولكلور ، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ٢٢ ـ ٦٦ كتبه J. C. Davies بعنوان « تأثير الاساطير على انبثاق الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان » .

Mythologi:al Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philo:ophical Thought.

(١٧) مقدمة لدراسة علم اللغة ، مجلد ٢ ص ٢٧٦ .

Sayce, Introduction to the Science of Language.

وان اعتمد أيضاً على معتقدات الجماعة وحاول ان ينقلها (١٨) ولكنه لاقترابه من الواقع وبعده من العالمية أو الشيوع المطلق في المعتقد ، يجد لنفسه مجالاً للتغير وليدخل بفنه في نسج الوقائع وتصوير ما حدث فعلاً أمامه . وبذلك تصبح القصة عاكسة لخصائص عبقريته ورواسب التراث في وجدانه هو لا وجدان الشعب . وبينما نجد الاسطورة تعنى بالحقائق العليا وما وراء الطبيعة ، وتعلو على اهتمام الفرد ، وهي معروفة للجميع ويستطيع اي احد ان يرويها دون ان يفقدها شيئاً هاماً من خصائصها ، نجد القصة الخرافية تصور الواقع لاصقة بالمتعارف عليه ، كأن تصور القبيلة في حياتها المعرضة لعوامل تأثيرات شتى ، حيث يتغير مرات ما كانت تتفق عليه الجماعة من خصائص نتيجة لقاح اجتماعي او ثقاف متجدد يأتيها من الاتصال ببيئات اخرى ونتيجة التقدم الحضارى الذى لا يسير فيه الجميع بنفس السرعة . ومن ثم تخرج انواع اخرى من القصص ، لا هي اسطورية ولا هي خرافية . تخرج « الساجا » مثلاً في ايسلندا والبلاد الشمالية ، قصة لها زمان ومكان محددان ، بينما الاسطورة والخرافة لا زمان لهما ولا مكان . وبذلك يتدخل واقع حي ومعه تدخل عبقرية الفنان الفرد . وعلى استمرار تطورات القصة الشعبية نجد مراحل البعد عما تشترك فيه الجماعة عبر القصص البطولية والدينية والتاريخية حتى تصل الى الحكاية الشعبية الحقة ، وليس فيها من كل هذا الا بقايا قديمة قد صبغها الواقع المتجدد بألوانه ودمغها بحيويته بصمات لا سبيل الى الفكاك منها . وليس معنى هذا ان هذه الأشكال تتتابع في نسق محدد ونظام معلوم ، ولا ان الطور الجديد أو الشكل الجديد يلغى ما سبق . والاهم من ذلك ان ليس معنى هذا ان اي شكل من هذه الأشكال لا يخط لنفسه حياة جديدة كل حين مستعيناً بما في الأشكال الاخرى ليجدد لنفسه حياته . ان الأخذ والعطاء بين القصة الاسطورية ــ وهي الشكل الاول ــ والحكاية الشعبية ــ وهي الشكل الأخير ــ مستمر ، متشعب ، متعدد الأشكال ، مختلف الدرجات . ولئن كانت الاسطورة تعبر عن طور البداءة في حياة الشعوب ، فان البدائية ليست مرحلة زمنية يمكن تحديدها ، وليست خاصية للحضارة ، وانما هي حال عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في اي زمان وفي اي مكان . ومن هذا المجال الفكرى تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائما . وهذا هو العالم **يونج** يأتى بعد **فرويد** فيؤلف ــ بالاشتراك مع **كيريني** Kerenyi كتابه « مدخل الى طبيعة الاسطورة » فلا يفرق بين الحكاية الاسطورية والحكاية الخرافية مع أن علماء الفولكلور يفرقون بينهما ، ولا يعيب دراسة **يونج** عدم التفرقة هذا ، ولا يؤثر في نتائجه لانه يبحث تجريداً في المعتقد وليس في القصة المؤدية في المجتمع وظيفة بعينها في مناسبات معلومة تتبادل فيها الجماعة مع القاص التأثير اخذاً وعطاء لتفاصيل القصة ووقائعها . فالمعتقد يمكن تجريده من القصة وبحثه منفصلاً واخضاعه للعمليات

---

(١٨) في مجال التفرقة بين القصص الاسطورى والخرافي يمكن الرجوع الى بحث الاستاذ جوزيف تسوفرفي Joseph Szöverffy الذى قدم في مؤتمر طوكيو ، سبتمبر سنة ١٩٦٨ ، وهو المؤتمر الثاني للعلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية . كذلك يمكن الرجوع الى مقال وليم باسكوم William Bascom في مجلة الفولكلور الامريكية J. A. F. سنة ١٩٦٥ ص ٣ ــ ٢٠ ، ومقال ستيث تومسون Stith Thompson في نفس المجلة عدد ٦٨ سنة ١٩٥٥ ، ص ٤٨٨ من الاساطير والحكايات الشعبية ، كما يمكن الرجوع الى وقائع وابحاث المؤتمر الدولى الرابع في اثينا سنة ١٩٦٥ وكان خاصاً بالحكاية الشعبية .

العملية والذهنية . ولكن القصة ليست مجردموضوعات ووقائع بسيطة تراكمت ليخرج منها مركب جديد . ان القصة الشعبية ، مثل القصةفى الادب الرفيع ، نسيج هندسي عبقرى لـه سحره وأسراره ، وله قواعده التي لم يكشف عنها بعد لأنها لم تحظ بالعناية الكافية .

من هذا نرى ان القصة الشعبية ، التى كان لها تصور واضح محدد عند الاخوين جـرم ، اصبحت لدى المحدثين غير قابلة للتحديد الا فى خطوط عريضـة للفهرسـة والتصنيف ، ولكنها — عند اخضاعها للدراسـة — لا بد لها من ان تصبح كثيرة التشعبات ، مملوءة بمواطن الاختلاف حول اجزائها . وعندما اهتم العلماء بزاوية واحدة هى تعليل التشابه بين القصص الشعبية فى مناطق مختلفة ولدى اجناس مختلفة ، قادهم الفكر اول الأمر ، الى ان الاصل لا بد ان يكون واحداً . فالاخوان جرم زعما ان الاصل هندوجـرماني ، ومايوجد من القصص هو بقايا حكايات قديمـة تتحدث عن الكون والخوارق والآلهة والابطال ، كان لها فى الأصل مكان بين معتقدات القبيلة الام التى تفرعت عنها الشعوب الهندوجرمانية . ولكن بظهـــور بعض كتب الهند القديمة ونشر **بنفى** Benfy للبنشاشترا ، بدات المناداة بان الأصل هندى ، حتى « **الفابولا** » وموطنها المسلم بـه لدى العلماء هو اليونان ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، يرى بنفى انها انتقلت على يد العرب او المغول او شعوب شرق اوروبا الى اليونان . وبينما **جرم** يضغط على فكرة المنبع الأصلي ، لم انتقال الفروع ، يضغط بنفى على الانتقال دون رباط تاريخى او عقائدى او جنسي بين الشعوب . انه انتقال يعتمد على انتقال القاص عبر الزمان والمكان ، بل عبر اللغة احيانا كثيرة . ولقد اشار الاخوان جرم الى ان الظروف المتماثلة تنتج قصصا متماثلا ، وضغط من بعدهما **تيلور** فى كتابه « الحضارة البدائية » على ان طور الحياة او مرتبة الحضارة المتشابهة تنتج اسسا لتطورات متشابهة ، فتصور الانسان الدينى اذا كانت مرحلة الحياة او الحضارة واحدة هو هو فى نظرته الى الحياة الخالدة بعد الموت او الى الطبيعة وجبروتها او الحيوان وعلاقته بالانسان ، بل فى نظرته الى الصحة والمرض والنوم والاحلام وغير ذلك . والأهم من كل ذلك اننا فى اعلى مراتب الحضارة التي توصل الانسان اليها ، ما تزال التصـــورات البدائية تعيش بين ظهرانينا فى اشكال واضحة ونجد لها ردود فعل لا تقبل شكاً فى استمراروجودها .

ويقـــول العالـــم الفرنســـى **جوزيف بيديـــه** (١٩) فى كتابه عـن « الفابليـو » فى القرون الوسطى : « انه كما ينمو نبات متماثل فى انحاء العالم فى احوال جغرافية وجوية متشابهة ، فكذلك يظهر فى الظروف الروحية المتماثلة نشاط متشابه للروح الانسانى » . ومن هنا يمكن ان تنشا اشكال من الحكاية الخرافية متماثلة فى وقت واحد فى انحاء كثيرة من العالم ، دون ان يكون هناك أصل ينتقل على يد قاص او غيره . وطريقة **بيديـه** ان يجمع كل روايات القصة المختلفـــة ثم يستخلص الجزء المشترك فيها كلها ويعده هو الأصل للقصة فى منطقة من المناطق ، لـم يبحث التفاصيل الدالة على البيئات والأزمنـة المختلفة دون ان يسلم بعمليات الانتقال .

وعلى النقيض من **بيديه** نجد العالم **بانسر** Panzer الذى كانت طريقته اختيـار اوفق

---

(١٩) Joseph Bedier **وقد رجعنا الى كتابه** Fabliaux **الى الطبعة الخامسة التى ظهرت فى باريس سنة ١٩٢٥ .**

الروايات للقصة وازخرها بالتفاصيل . ويعتبرهذه هي الأصل . اما الروايات الاخرى فهي صور منها فقدت في عملية الانتقال اجزاء منها ، وقد تكون استعاضت عما فقدت باشياء اقل قيمة من الأصل الطويل .

اما المدرسة « التاريخوجغرافية » وتعرف ايضا بالمدرسة الفنلندية ، وهي تعتمد على معلومات التاريخ والجغرافيا وتفسيراتها للتشابه، فانها تجمع كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية ، محاولة رسم خط سيرعملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن المنطقة . وقد ظهرت بسرعة عيوب هذه المدرسة . فهي محتاجة الى جمع شامل يستوعب كل الحكايات في كل انحاء العالم، وكذلك قدرة على الاطلاع على كل هذه ، وهناك مئات الآلاف من الحكايات الشعبية والأدلة الحالية على سعتها غير كافية . ولقد هاجم المدرسة الفنلندية العالم السويدى **سيدوف** Sydow ، فهو لايؤمن بفكرة الهجرة لأن القصة الشعبية تكتسب خصائص بيئتها ، ولا يمكن ان تحافظ على كيانها عبر ازمنة وامكنة تختلف كثيراً عن بيئتها الأصلية وزمانها القديم . وهي تنتقل على يد قصاص مهرة ، يطوعونها للبيئة الجديدة ، والا ما اوجدوا لصناعتهم سوقاً . لذلك فالقصة الشعبية يجب أن تقسم حسب الانماط الاقليمية لأن خصائص البيئة بوساطة القاص الموهوب الذى يستوعبها ، تنعكس بوضوح على القصة وتميزها . ولا يعيب نظرية **سيدوف** انه قصر بحثه على حكايات السحر ، فحكايات السحر تحمل آثار القصص الاسطورية والخرافية والبطولية والحيوان ، وكثيراً جداً من الموضوعات الاخرى المنتشرة في القصص الشعبي .

وظل الجدل طويلاً بين هؤلاء العلماء الذين نستطيع تقسيمهم الى مدارس ثلاث ، الاولى ترى الأصل الواحد وتعلل اسباب انتقاله ، والثانية ترى الأصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة وازمان او سلم حضارة متكرر، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل بادىء ذى بدء ، وانما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصاص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل فليست قوانين الجغرافيا او التاريخ او حتى الانثروبولوجيا هى التى تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

ومنذ اشار **مارك ازادفسكى** سنة ١٩٢٦ الى خطورة الدور الذى يقوم به القاص الفرد ، والدارسون يبرزون قصاصين وقصاصات ويحاولون تحديد دورهم ونوع عبقريتهم فيما يروون لهم من قصص. والمنطقة الالمانية والروسية والمجرية اكثر المناطق اهتماماً بالراوى الفرد الذى ما يزال يؤدى دوراً واضحاً في كثير من القرى البسيطة في هذه المناطق . واذا كان الاخوان جرم قد اشارا الى عبقرية راوية لكثير مما جمعاه شفاها من قصص وهى السيدة **فيهمان** فان المنطقة فيما يظهر زاخرة بأمثالها ممن نجد صورهم مثلاً في دراسة الباحثة المجرية الحديثة **لندا داى** التى درست اربعة منهم في الدراسة التى اشرنا اليها تفصيلاً فيما سبق .

وهكذا نجد ان القصص الشعبي قد خضع لأنواع كثيرة من الدراسات : دراسات تاريخية وفلسفية وجغرافية ونفسية وانثروبولوجية واخيراً نراه يخضع للدراسة الأدبية التى هى

فى الواقــع أولى الدراســات به . فالقصص الشعبى اولاً وقبل كل شيء فن ادبى ، وان كان لاسباب كثيرة يصلح مادة لكل هذه الدراسات . واذا كان القصص الشعبى يعيش فترة على السنة الرواة ، فان مآله الى ان يكتب وان يعيش حياته متجددة حسب اطوار كتابته ونوعها ، فقد يعيش كتاباً متقناً مصححاً فى جيب الراوى يعدل فيه ويبدل ويضيف ويحذف كيف شاء ؛ وقد يعيش كتاباً علمياً منقولاً بامانة التسجيل للواقع فى معامل البحث العلمى ، وقد يعيش كتاباً خضع الى الاختيار فى جمعه بهدف المتعة والتسلية، وقد يعيش آخر الامر كتاباً من الادب الرفيع مستوحى من القصص الشعبى . وهو فى كل صور كتابته يختلف حسب اطوار حياته ويعكس لا اختلافاً فى الشكل فحسب وانما اختلافاً فى مرحلة التطور وفى سلم الحضارة .

اما ماذا فعلت وسائل الاتصال بالجماهير الحديثة، كالاذاعة والتليفزيون بهذا القصص ؛ أو ماذا فعل المسرح العربى به ، فان هذه الموضوعات تحتاج الى معالجة خاصة بها .

* * *

محمود فهمي حجازي (*)

أصول البنيوية

في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية

أولا : مدخل تاريخي

يتعقد الراى بين الباحثين فى علم اللغة والعلوم الاجتماعية والانسانية على أن تبلور البنيوية Structuralism (١) من اهم ملامح التطور المنهجي فى القرن العشرين . لقد ظهر المنهج البنيوى فى علم اللغة عند دى سوسير (١٩٠٦ ـ ١٩١١) F. de Saussure وتروبتسكوى (١٩٢٨) N. S. Trubetzkoy ، ثم انتقل بعد ذلك (١٩٤٥) على يد كلود ليفي شتروس Claude Lévi- Strauss الى الدراسات الاثنولوجية ، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات التقاء العلمي

(*) الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازى . تخرج فى كلية الآداب بجامعة القاهرة (١٩٥٨) وفى جامعة ميونيخ (١٩٦٥) . له دراسات فى علم اللغة والمأثورات الشعبية منشورة بالألمانية وبالعربية وبالفرنسية فى اوروبا ومصر . شغل عددا من الوظائف بجامعتى القاهرة ونورنبرج ، ويعمل الآن استاذا مساعدا لعلم اللغة بكلية الآداب بجامعة الكويت.

(١) حول اهم التطورات والمدارس البنيوية :

Manfred Bierwisch, Struktruralismus. Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch 5, Frankfurt (1966), S. 77 — 152,

E. Coseriu,
Einführung in die Strukturelle,
Linguistik, Tübengen (1967/68).

بين مجالين ارتبطا منذ البداية ارتباطا وثيقا . ان تاريخ البحث العلمي في اللغة والدراسات الاثنولوجية والاجتماعية والفلولكلورية (٢) وغيرها يوضح في مدارس البحث المختلفة جوانب متنوعة من هذا الارتباط .

١ ــ تبدا المدرسة الالمانية في علم اللغة والدراسات الفولكلورية والاثنولوجية بالاخوين يعقوب جريم (١٧٨٥ ــ ١٨٦٣) وفيلهلم جريم (١٧٨٦ ــ ١٨٥٩) J. W. Grimm ؛ لقد قاما بدراسات رائدة في اللهجات الجرمانية في كل مراحلها التاريخية (١٨١٩) ؛ وكانا اول من جمع الحكايات الخرافية Märchen والحواديت Sagen ؛ وهما أول من اهتم بالتاليف في الميثولوجيا الالمانية (١٨٣٥) (٣) . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر التقى البحث اللغوى بالبحث الفولكلورى والميثولوجي في المنهج والمسار والهدف . ساد المنهج المقارن في علم اللغة ــ بعد أن وضع اصوله فرانتس بوب F. Bopp (١٧٩١ ــ ١٨٦٧) (٤) وما ان لاحظ الباحثون تلك النتائج التي حققها علم اللغة من مقارنة اللغات الاوربية باللغة السنسكريتية وباقي لغات الاسرة الهندية الاوربية حتى بدأ تيودور بنفي Th. Benfey (١٨٠٩ ــ ١٨٨١) (٥) يدرس الادب

G. C. Lepschy,
Die Strukturale Sprachwissenschaft,
München (1969).

G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus,
München (1969).
Karl-Dieter Büntin,
Einführung in die linguistik,
Frankfurt (1971)

(٢) Ing. Weber-Kellermann,
Deutsche Volkskunde zwischen
Germanistik und Sozialwissenschaft,
Stuttgart (1969), s. 36-46.

(٣) Ing. Weber-Kellergmann, Deutsche,
Volkskunde, 18-24.

P. Kluckhohn, Das Gedankengut der deutschen Romantik I- P. 112-116.

A. Bach, Deutsche Volkskunde, P. 49.

(٤) F. Bopp, Ueber das Conjugationssustem der Sanskritsprache in
Vergleichung mit Jenem der Griechischen, Lateinischen, Persischen und germanischen Sprache, Frankfurt (1816).

Theod. Benfey,

(٥) Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland (1869).

الشعبي بالمنهج المقارن مع الاهتمام بصفة خاصة بالأدب الشعبي السنسكريتي (١٨٥٩) (٦) . ولم تلتق هذه العلوم حول المنهج المقارن فحسب، بل اتخذت أيضاً مساراً تاريخياً عكسياً يمضي من الظواهر المتاحة محاولاً الوصول الى الشكل الاصيل الأقدم Urform . وفي هذا الاطار ظل البحث اللغوي والفولكلوري يركز الدراسة على المادة في ذاتها دون النظر في ارتباطها بالمجتمع ، اي ان الانسان حامل هذه المادة لم يبحث ، بل اقتصر البحث على المادة قيد الدراسة .

وبينما كانت جمهرة الباحثين في القارة الاوربية تنهج النهج المقارن بحثاً عن تلك الاشكال المغرقة في القدم كان ثمة اتجاه عند ف . فون هومبولدت للنظر في اللغة **لا كظاهرة مادية** ergon متكاملة مستقلة، بل باعتبارها **نشاطاً** energeia مرتبطاً بالانسان (٧) ، كما اعلن باحثان المانيان هما لاتساروس M. lazarus (١٨٢٤ – ١٩٠٣) وشتاينتال H. Steinthal (١٨٢٣ – ١٨٩٩) برنامجاً جديداً (٨) لدراسة علم نفس الشعوب « Völkerpsychologie » (٩) ، يهدف البرنامج الى بحث العناصر والقوانين التي تفسر الحياة المعنوية عند الشعوب ، وذلك بدراسة اللغة والميثولوجيا والدين والطقوس والعادات والقانون والتراث الادبي ، وبهذا لا تتناول هذه الدراسة « السمات الموضوعية » او البيولوجية ، بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

وهكذا كان الارتباط وثيقاً بين علم اللغة والدراسات الاتنولوجية والفولكلورية في المدرسة الالمانية .

٢ – واتخذ الارتباط بين علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية اشكالاً مختلفة في المدارس الاجتماعية الفرنسية والانثروبولوجية البريطانية والانثروبولوجية الامريكية (١٠) . اهتمت المدرسة الانثروبولوجية البريطانية من تايلور Taylor (١٨٧١ – ١٨٨١) الى مالينوفسكي Malinowski (١٩٤٢) ، كما اهتم اللغويون وعلى الأخص فيرث Firth (١٩٥٧)

---

(٦) Pantaschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählangen. 2 Bände (1859), Kleinere Schriften Zur Märchen-Ferschung (1864)

(٧) وانظر كذلك :

H. Steinthal,

(ed.) Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, Berlin (1883)

(٨) M. Lazarus und H. Steinthal, in : Zeitschrift fur vergleichende Sprachforschung, Bd. I (1825).

وكذلك في :

Zeitschrift fur Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band I (1860)

(٩) استخدم بواس فيما بعد نفس المصطلح مترجماً الى الانجليزية :

Psychology of the peoples (s. Hymes 17)

(١٠) Dell Hymes.

Language in culture and Society.

A Reader in Linguistics and Anthropology, New York — London (1964), P. 3-14.

وقد ذكر Hymes قوائم ممتازة بهذه الدراسات .

بقضية اهمية اللغة ومدى ارتباطها بالجوانب المختلفة لدراسة المجتمع الانساني وحضارته . اما المدرسة الفرنسية الاجتماعية فقد كان لها ـ في راي كثير من الباحثين ـ اثر على نظرية اللغة عند اللغوى السويسرى دى سوسير ويتضح هذا بصفة خاصة في نظرته الاجتماعية للغة على نحو ما وصفه دوركايم بمصطلح Fait social . كما كان للمدرسة الاجتماعية الفرنسية اثر في دراسات اللغوى مييه Meillet ، اذ جعل المستويات الاجتماعية منطلق تفسيره للتغيير الدلالي (١٩٠٦) . وقد ابرز الباحث الأمريكي ديل هايمز Dell Hymes الفرق بين نظر المدرستين الانجليزية والفرنسية لعلاقة بين اللغة والحضارة ، تراهما الاولى « ظاهرتين مترابطتين » ، وتراهما الثانية « ظاهرتين متوازيتين » (١١) .

وقد التقى البحث اللغوى مع الدراسات الاثنولوجية في المدرسة الأمريكية التي جمعتهما اول الأمر في تخصص واحد منذ فرانز بواس Franz Boas (١٨٨٠) . فقد اهتم بواس ومدرسته بدراسة قبائل الهنود الحمر من جوانبها اللغوية والحضارية واكد تكامل هذه الجوانب . واصبح من تقاليد المدرسة الأمريكية ان تربط بين علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ، يتضح هذا عند تلاميذ بواس ، واهمهم اللغوى سابير Sapir واللغوى بلومفيلد Bloomfield والانثروبولوجي كروبر Kroeber . كما اتخذ هذا عند تلاميذهما اشكالا اخرى لعل من اهمها منهج عالم الأصوات بايك Pike عندما درس اللغة في علاقتها بنظرية موحدة للبنية في السلوك الاجتماعي (١٩٥٢ ـ ١٩٦١) (١٢) .

ولا بد من الاشارة الى جهدين امريكيين حاولا وصف تلك الجهود التي تربط بين علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ، لقد اطلق الباحث اولمستيد Olmsted (١٩٥٠) مصطلح Ethnolinguistics اي : علم اللغة الاثنولوجي (١٣) على دراسة عدة موضوعات ، منها : الافادة من نتائج علم اللغة في الدراسات الاثنولوجية ، والافادة من هذه الدراسات في علم اللغة ، ومنها كذلك العلاقات المتبادلة بين علم اللغة والاثنولوجيا من الجانب المنهجي ، ومنها دراسة القضايا التي يحتاج بحثها الى مادة من العلمين ، وآخر موضوع منها هو الافادة من العلمين لتكوين منهج متكامل في العلوم الاجتماعية . والمحاولة الثانية للربط بين علم اللغة والانثروبولوجيا اتخذت لنفسها عند ديل هايمز Dell Hymes اسماً جديداً هو Linguistic Anthropology اي : الانثروبولوجيا اللغوية ، وقد حدد هايمز ـ الذى ضم في كتابه عن « اللغة في الحضارة والمجتمع » (١٩٦٤) دراسات شتى لمتخصصين في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ـ مجال الانثروبولوجيا اللغوية بانه « دراسة اللغة في الاطار الانثروبولوجي » (١٤)

---

(١١) D. Hymes, P. 4.

(١٢) K. L. Pike,
Language in Relation to a unified Theory of the Structure of Human Behavior Cal. (1954).

(١٣) D. L. Olmsted,
Ethnolinguistics so far, Okl. (1950) (Studies in linguistics, Occasional papers, No.2)
J. B. Caroll, The Study of Language, Harvard University - Press (1969), P. 112-132.

(١٤) D. Hymes,
Language in culture and Society, New York — London (1964), P. xx iii

٣ ـ وتعتبر محاولات كلود ليفي شتروس الافادة من علم اللغة فى الدراسات الاثنولوجية (من ١٩٤٥ الى الآن) اهم جهد فى هذا الميدان . وكان اول مقال هام له (١٩٤٥) فى هذا الموضوع بعنوان [١٥] L'Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie [= التحليل البنيوى فى علم اللغة والانثروبولوجي) .

لاحظ شتروس ان اللغويين بعد عصر الروادالاول قد ساروا فى طريق مستقل بينما شق المتخصصون فى علم الاجتماع طريقاً مستقلاً آخر، وكانوا يتبادلون من حين لآخر نتائج الدراسات التي يقوم بها كل فريق . ولكن هذا لم يحقق الهدف المنهجي المنشود ، فهذه النتائج اتت فى اتجاهات مختلفة وفى مراحل مختلفة ، ولم تكن ثمة محاولة لان تستفيد كل مجموعة منهما من التقدم الذى احرزته المجموعة الثانية فى مناهج البحث واسلوب العمل . فنقد شتروس لهذا التوازى يتعلق بمناهج البحث لا بالنتائج ؛ فاللغويون وعلماء الدراسات الاجتماعية المختلفة كانوا دائماً مهتمين بالتعرف على النتائج التي يتوصل اليها كل فريق منهما . واذا كان علم اللغة قد سبق فى منهجه التاريخي المقارن الدراسات الفولكلورية والاثنولوجية فى منتصف القرن التاسع عشر ، فان شتروس قد لاحظ بحق ـ ان اللغويين دى سوسير ومييه قد افادا من التقدم الذى احرزته المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولكن التأثير اتخذ الاتجاه العكسي بعد ١٩٢٠ ، وهنا نجد عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس M. Mauss [١٦] قد اشار منذ حوالي نصف قرن الى ان علم الاجتماع يستطيع بالضرورة ان يتقدم لو احتذى حذو اللغويين . كما ذكر برونشفيج Brunschvicg (١٩٢٧) [١٧]

---

(١٥) طبع هذا المقال عدة مرات ، والملاحظ انه نشر لاول مرة فى مجلة :

Word, Journal of the Linguistic circle of New York, I, Nr. 2., August (1945), P. I. — 21.

ثم طبع بعد ذلك مع بعض التعديلات فى كتاب :

Anthropologie Structurale, Paris (1958).

وترجمه الى الانجليزية ونشره Hymes فى كتابه المذكور ص ٤٠ ـ ٥٠ ونشر كذلك فى الترجمة الالمانية :

Strukturale Anthropologie (H. Neumann) Frankfurt (1969), S. 43 - 67.

وطبعت منه مختارات مع تقديم فى كتاب :

Günther Schiwy,
Der französische Strukturalismus, München (1969)

(١٦) اشار شتروس هنا الى راى موس المذكور فى :

Rapports réels et pratiques . . .

المنشور فى :

Sociologie et Anthropologie, Paris (1951).

(١٧) والى راى برنشفيج المذكور فى :

L. Brunschvicg,
Le Progrés de la concience, Paris (1927), P 562

انه كان من الافضل ان يستلهم علماء الاجتماع من علم اللغة المثال المنشود : « بان يرغبوا عن فكرة اتخاذ التوزيع المكاني للأنواع المختلفة منطلقا لتصنيفهم » . يشير شتروس الى رأي موس وبرونشفيج ، ويذكر امثلة اخرى تعبر عن منطلقه الاساسي في الافادة من منهج التحليل البنيوي ــ الذي طوره اللغويون ــ في الدراسات الاثنولوجية والانثروبولوجية . يقول : « لا شك ان علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، ورغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقي العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذي احرز ــ مع الفارق البعيد ــ اكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذي يستحق ــ في واقع الامر ــ اسم العلم ، وهو في نفس الوقت ذلك العلم الذي تجح في صياغة منهج ايجابي ونجح في معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوي بعض الالتزامات ، فكثيراً ما يرى اللغوي باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضي في طريقه » (١٨) .

ان محاولة كلود ليفي شتروس الافادة من المنهج البنيوي تقوم اساسا على الاسس النظرية والمنهجية التي تطورت في البحث اللغوي . وقد اشار شتروس الى الروافد التي استقى منها منهجه في التحليل ، فاللغوي السويسري دي سوسير هو صاحب المنطلق الاساسي للنظرية المعاصرة في اللغة ، واللغويان الروسي تروبتسكوي Trubetzkoy والبولندي ــ الامريكي ياكوبسون R. Jakobson هما رائدا البحث الفونولوجي الذي انطلق من نظرية دي سوسير في اللغة . كما افاد شتروس من الآراء النظرية للباحث الامريكي بواس حول طبيعة اللغة (١٩) . وفي الصفحات التالية محاولة لابراز السمات الاساسية لهذه الروافد .

ثانيا : دي سوسير واصول علم اللغة البنيوي

١ ــ يكاد يتفق الباحثون في علم اللغة على ان اللغوي السويسري فردينان دي سوسير

---

(١٨) بدأ شتروس مقاله المذكور بهذه الفقرة ، وقد تأكدت لديه هذه الفكرة ازاء التطورات الاخيرة في علم اللغة والسيبرنطيقا ، انظر في هذا دراساته التالية :

Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, Vol. 53 (1951), Nr. 2., P. 155-163.

Linguistics and Anthropology, Supplement to international Journal of American Linguistics, Vol. 19 (1953), Nr. 2.

وقد طبعت الدراستان في كتابه : الانثروبولوجيا البنيوية ، انظر الملاحظة (١٥) .

(١٩) انظر في هذا ايضا اشارة شتروس الى الدراسات الاخرى التي اكدت لديه فكرة التحليل البنيوي ، وهي مؤلفات ماركس وفرويد والدراسات الجيولوجية ، وذلك في كتابه :

Tristes Tropiques, Paris (1955), P. 44.

G. Schiwy,

Der französische Strukturalismus, S. 34.

(١٨٥٧ – ١٩١٣) (٢٠) قد وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحول البحث اللغوى من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية . ان علم اللغة بدا فى القرن التاسع عشر (٢١) مرتبطا بالمدرسة التاريخية التي سادت كل فروع الدراسات الاجتماعية والانسانية . وقد اهتم الباحثون بدراسة التاريخ اللغوى معتمدين فى هذا على النصوص المدونة ، ودفعتهم الحركة الرومانتيكية الى التركيز على النصوص المغرقة فى القدم ، وحاولوا بدراسة الخصائص اللغوية لتلك النصوص القديمة المدونة باللغات المختلفة الوصول الى الاقدم الذى خرجت عنه كل هذه اللغات . لقد اثبت البحث المقارن أن هناك اسرة لغوية واحدة تضم اكثر اللغات التي عرفتها المنطقة الممتدة من الهند الى اوربا ، وحاول علماء المقارنات اللغوية « للاسرة الهندية – الاوربية » بحث العناصر المختلفة لكل لغة من هذه اللغات – ولا سيما فى اقدم نصوصها وذلك لاعادة تكوين اللغة الهندية الاوربية الام Urindogermanisch التي خرجت عنها كل هذه اللغات . لقد كان علم اللغة المقارن فى هذه الفترة هو النشاط العلمي الوحيد الذى عرفه اللغويون ، بحثوا اللغات بحثا عن لغة اقدم ، ولم يربط احد منهم بين اللغة ومستخدميها ، بل كانت مادة اللغة هي الهدف ، والتغير هو موضوع البحث ، ومع تطور البحث اللغوى المقارن زادت المادة اللغوية المتاحة بان اضيفت اليها اللهجات المختلفة لتلك اللغات (٢٢) ، وبذا دخلت اللغة فى صورتها المنطوقة بجانب النصوص المدونة .

٢ – كانت العلوم الطبيعية والبيولوجية قد حققت تقدما كبيرا جعل اللغويين يحاولون الافادة من مناهجها فى البحث لتحقيق التقدم المنشود ، فاذا كان علماء النبات قد قسموا النباتات المختلفة الى فصائل فقد نجح علماء اللغة فى القرن التاسع عشر فى تصنيف اللغات الى اسرات ولكن هذا التصنيف اتخذ طابع التصنيف التاريخي (٢٣) . وعرف القرن التاسع عشر كذلك عددا كبيرا من

(٢٠) فردينان دى سوسير Ferdinand de Saussure

درس علم اللغات الهندية الاوربية المقارن وغير ذلك من العلوم بجامعة ليبزج (المانيا) التي كانت اهم مركز لعلم اللغة المقارن فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اول مؤلفاته :

Mémoire sur Le Systéme primitif des vouelles dans Les Langues indoeuropéenne (1878).

اشتغل اول الامر فى جامعة باريس ، ثم عين سنة (١٩٠٦) استاذا بجامعة جنيف . اما نقده للمنهج المقارن ونظريته فى اللغة ومناهج البحث اللغوى فقد كانت موضوعات محاضراته هناك فى الاعوام الجامعية (١٩٠٦ – ١٩٠٧) (١٩٠٨ – ١٩٠٩) ، (١٩١٠ – ١٩١١) ومن هذه المحاضرات نشر عدد من طلابه بعد وفاته (١٩١٣) كتابه :

Cours de Linguistique Générale (1915).

(٢١) حول علم اللغة المقارن انظر الفصل السابع والمصادر المذكورة فى كتاب :

R. H. Robins,
A short History of Linguistics, London (1967) P. 104-197.

(٢٢) B. E. Vidos,
Handbuch der romanischen Sprachwissenschaft, München (1968) S. 30.

(٢٣) يتضح اللقاء بين علم اللغة والعلوم البيولوجية فى شخص العالم الالماني شلايشر الذى كان استاذا لعلم النبات ولعلم اللغة ، انظر :

A. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft (1863) ;
Compeudium der vergleichenden Grammatik der indo — germanischer Sprachen, Weimar (1861).

القوانين المفسرة للظواهر الطبيعية ، والقانون هنا قانون يفسر الظاهرة ولا يفرض عليها ، واذا كانت حركة الكواكب اخذت تفسر بقوانين ، فقد كان على علماء اللغة محاولة البحث عن قوانين تفسر التغير اللغوى . وهكذا قامت مدرسة النحاة الشبان Junggrammatiker (٢٤) على أساس الاقتناع بأن التغير الصوتي يتم وفق قوانين صارمة لا تعرف الشذوذ ، وان التغير الصوتي يتم دون تدخل ارادة الانسان . لقد انصرف البحث الى « مادة اللغة » (٢٥) ولهذا فقد اقتصر البحث على ما يدرك حسيا ، اى على الظواهر الموجودة فعلاً في نصوص قديمة او لهجية . وعلى هذا فقد كان البحث اللغوى في صورته الوضعية شبيهاً بالعلوم الطبيعية والبيولوجية في قصر الاهتمام على ما يدرك ادراكا ماديا مباشراً ، ويتضح هذا الموقف من وصف علماء اللغة لأنفسهم بانهم يبحثون اللغة كظاهرة طبيعية . ولذا كان الهدف الأسمى من دراسة الظواهر اللغوية الخروج بقوانين مفسرة ، ولم يكن التفسير الا تاريخياً .

٣ ـ ولكن التفسير التاريخي في ضوء القوانين الصوتية التي اكتشفها الباحثون لم يكن ينظر الى اللغة الواحدة في بيئتها وزمانها كنظام متكامل بل بحث الجزئيات . لقد انتظمت كل جزئية مع مثيلاتها في الاسرة اللغوية ولكنها لم تبحث مع باقي اصوات نفس اللغة . وبمعنى آخر لقد بحث كل صوت مفرد كما لو كان اسرة لها جذورها ولها فروعها ، فبحث تطور الصوت الواحد في اللغات واللهجات المختلفة في الاسرة اللغوية الواحدة ، كما بحث تطور كل صيغة من الصيغ في الاسرة اللغوية كلها وبحثت المفردات بحثا اشتقاقيا يوضح اصول الكلمة وتاريخها في لغات الاسرة اللغوية . وهكذا بحثت كل جزئية بحثا تاريخيا واتجه الباحثون في وضع القوانين المفسرة ولكن هذه الجزئيات لم ينظر اليها باعتبارها عناصر مكونة متكاملة في اللغة الواحدة بل باعتبارها جزئيات مفردة لكل منها تاريخ . (٢٦) ومن هنا نقد دي سوسير هذا المنهج بانه جزئي لا يضع في اعتباره ان اللغة نظام متكامل . وتقدى سوسير كذلك المنهج التاريخي المقارن بانه كان يبحث اللغة على أساس عبارات الافراد المدركة ادراكا مباشراً او المنسوبة اليهم ، وهو بهذا ليس بحثاً للغة ككل . فاللغة ليست المجموع الحسابي لكل الجمل التي نطقت بها مجموعة من البشر ، بل اللغة شيء آخر يربطهم جميعاً . ولهذا كله طرح دى سوسير البحث في الصفحات الاولى من

---

(٢٤) اطلقت هذه التسمية اول الامر تهكما على مجموعة من اللغويين الشبان في ليبزج ، وما لبث ان استخدمها هؤلاء الشبان ، واشهرهم :

H. Osthoff, K. Brugmann.

انظر :

E. Coseriu,
Einführung in die strukturale linguistik, S. 47.

(٢٥) يطلق كوزيريو على هذا الاتجاه الذى يهتم بالمادة في ذاتها ، انظر المرجع المذكور ص .) .
Substantialismus

(٢٦) انظر في هذا :

P v. Polenz,
Sprachpurismus und Nationalsozialismus
In : Germanistik — eine deutsche Wissenschaft, Frankfurt (1967), S. 150.

ويخرج بولنتس من نقد لاتجاه «تنقية اللغة » القائل بإبعاد كل كلمة دخيلة بان هذا المنطلق خطر وخطأ من الناحية البنيوية، فالبنية الاجتماعية لا تتحدد وفق انساب افرادها ، ومن ثم يرى بولنتس انه من الخطأ ان تبحث البنية المعجمية للغة حية بحثا جزئيا يتناول اصل كل كلمة ، ولذا فقضية « تنقية اللغة » تقوم في رأى بولنتس على خطأ منهجي هو الخلط بين البحث التاريخي في اللغة والبحث الوصفي .

كتابه قضية بنية اللغة — وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله أى اهتمام يذكر — كما يتضح اسهام دى سوسير فى نظرية اللغة ومناهج البحث من تمييزه بين : « اللغة » كنظام اجتماعي و « الكلام » كممارسة فردية والقدرة اللغوية عند البشر عموماً ، وبين : « المنهج الوصفي » فى دراسة بنية اللغة « والمنهج التاريخي » فى دراسة تطورها ويتضح جهد دى سوسير كذلك فى تحديده لطبيعة الرمز اللغوى (٢٧) .

٤ — المنطلق النظرى الاساسي فى بحث اللغة عند دى سوسير هو التمييز بين أشياء ثلاثة اختلطت عند الباحثين قبله . لقد فرق بين ما أسماه (١) Langue ، (٢) Parole ، (٣) Faculté de Langage ، ويمكن ترجمة هذه المصطلحات فى اطار نظريته لتصبح : (١) اللغة ، (٢) الكلام (٣) القدرة اللغوية عند الانسان (٢٨) . ان استخدام الفرد او الافراد للغة هو تلك العبارات التي لها واقع مادى مباشر ويمكن ان تدرك ادراكاً حسياً ، وهي تكوّن ما اطلق عليه دى سوسير مصطلح الكلام . كان النحاة الشبان يرون فى هذه العبارات الموضوع المباشر للبحث اللغوى فخالفهم دى سوسير فى اعتبار ان هذا ليس هو اللغة كنظام ، بل تعتبر هذه العبارات طرقاً مختلفة للافادة من النظام اللغوى . وموضوع البحث اللغوى فى نظرية دى سوسير ليس الاستخدام الفردى للغة بل هو النظام اللغوى . وليس لهذا النظام اللغوى وجود حسي مباشر ، ولكن له وجوداً حقيقياً فى عقل ابناء البيئة اللغوية الواحدة . ان اللغة بهذا هي مجموع الوسائل والامكانيات التي تحدد بنية العبارات الفردية المختلفة . وهنا تكون المقارنة بين اللغة والكلام على نحو ما تكون المقارنة بين النوتة الموسيقية لاحدى السيمفونيات والامكانيات المختلفة لعزف هذه السيمفونية ، النوتة واحدة وامكانيات تقديمها تختلف باختلاف احاد العازفين . فعندما تعزف السيمفونية مرة من المرات ، يكون لهذا العزف وجود مادى مباشر ،

---

(٢٧) يعتبر دى سوسير اصيلا فى هذه الاراء وفىرأى جمهرة اللغويين ، ولكن بعض الباحثين اشاروا الى جوانب اتفاق بينه وبين اللغوى فون ديرجابلنتس :

Von der Gablenez,

Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Leipzig (1891).

انظر فى هذا :

K. H. Rensch, Ferdinand de Saussure und Georg von der Gabelenz : Ubereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in : Phonetica 15 (1955) 32 - 41.

(٢٨) F. de Saussure,
Cours de Linguistique Générale

وعلى الاخص المدخل (الفصول الثالث والرابع والخامس) والقسم الاول .
اهم الدراسات حول هذه الجوانب النظرية :

Wells, De Saussure's System of Linguistics in : Word 3 (1947), 1-31.
Strukturalismus M. Bierwisch 81-82 (1965).
G. C. Lepschy,
Die strukturale Sprachwissenschaft,
München (1966), S. 7-40.

وعندما تعزف مرة اخرى يكون لذلك العزف وجود مادى آخر ، لا يمكن ان يتفق الأول مع الثاني اتفاقاً كاملاً ولكن بينهما قدراً كبيراً من الاتفاق يجعلنا نتعرف منه على السيمفونية المقدمة . لا يتحدث فردان من بيئة لغوية واحدة بنفس الطريقة بل ويختلف استخدام اللغة عند الفرد الواحد باختلاف المواقف ، والمقصود هنا بالاستخدام كل ما يدرك ادراكاً مادياً بالوسائل السمعية ، والمقصود بالاختلاف كل درجاته مهما قلت ، وهذا شأن الاختلاف بين عزف سيمفونية واحدة مرتين . يختلف بعض الباحثين (٢٩) مع دى سوسير في جعله الكلام هو السمة الفردية للاستخدام اللغوى ولكنهم يتفقون على اعتبار اللغة هي القدرة الكامنة عند ابن اللغة والتي تجعله يتحدث اللغة ، ويسمعها فيفهمها على ذلك النحو المتعارف عليه في اللغة ، والجديد هنا عند دى سوسير انه جعل موضوع البحث في علم اللغة النظام اللغوى لا الاستخدام الفردى وان اللغة موجودة لا كشيء مادى بل كنظام حقيقي كامن في عقل ابناء اللغة .

٥ ــ ويدين علم اللغة لدى سوسير كذلك بتمييزه بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية . اطلق على علم اللغة الوصفي « Linguistique synchronique » وعلى علم اللغة التاريخي « Linguistique diachronique » ، يهتم اولهما ببحث النظام اللغوى في فترة بعينها ، ويتناول الثانى النظام اللغوى عبر التاريخ ، ومن ثم فالاول دراسة عرضية والثاني دراسة طولية . الجديد هنا ايضاً ان دى سوسير قد ابرز امكانية دراسة اللغة الواحدة ببيان عناصرها المكونة . وكان الباحثون من قبل لا يربطون الجزئية قيد البحث بباقي الجزئيات المماثلة في لغات نفس المجموعة . واذا كان النحاة الشبان قد قصروا جهدهم على البحث المقارن بهدف تاريخي فان دى سوسير اوضح امكانية بحث البنية اللغوية بحثاً وصفياً بجانب امكانية بحث البنية اللغوية عبر التاريخ . وتأكيد دى سوسير على المنهج الوصفي نابع من نظريته للغة . واصبحت هذه النظرية بعد ذلك منطلق البحث البنيوى في اللغة . لقد اصبح الهدف من التحليل اللغوى تحديد العناصر الاساسية المكونة التي يمكن اكتشافها عن طريق تقابل الصيغ وايضاح العلاقات المتبادلة بينها ، اى بايضاح كل الامكانيات التي تجعل من اللغة نظاماً للتعامل بين البشر .

٦ ــ اوضح دى سوسير ان الرموز اللغوية ليس لها وجود مادى مباشر فما يمكن ادراكه بوسائل التسجيل الآلية المختلفة ليس هو اللغة كنظام ، بل هي نماذج من الاستخدام اللغوى « الكلام » . ان اشعة رونتجن يمكن ان تفيد في تصوير حركات الجهاز الصوتي اثناء النطق . ويمكن دراسة الصوت وهو يمضي في الهواء عن طريق Spectrogramm . وكل عملية من هذه العمليات لها خصوصيتها الفيزيائية ، ولكن الرمز اللغوى ذو طبيعة نفسية ، اى انه مستقر في عقل ابناء البيئة اللغوية . ووجوده لا يرجع الى كونه مدركاً بالوسائل المذكورة ، بل الى ان ابناء البيئة اللغوية قد اعترفوا به اعترافاً يجعلهم يستجيبون للرمز الواحد نفس الاستجابة ، وشأن اللغة هنا شأن كل الانظمة الرمزية مثل الطقوس والمراسم والنداءات العسكرية . ولكن اللغة اهم هذه الانظمة لتعقدها وتنوع امكانياتها . وتشترك كل الانظمة الرمزية في ان للرمز « Signe » جانبين ، اولهما : الرمز الدال « Signifiant » وهو التعبير او اللفظ او الشكل الذى يتخذه الرمز ،

---

(٢٩) انظر مثلاً :

M. Bierwisch, Strukturalismus (1965) S. 82.

والثاني ما يطلق عليه « Signifié » أى المدلول عليه أو المشار اليه او المعنى او المضمون. وتختلف اللغة عن باقى الأنظمة الرمزية فى كون جانبيها ذواتي طبيعة نفسية ، فليس للرمز الدال وجود مادى مباشر ، بل هو تصور مرتبط باصوات منطوقة او مكتوبة ترتبط بايحاءات محددة ، والأمران نفسيان ، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعنية اجزاء مكونة للنظام اللغوى . وعلى هذا فالنظام اللغوى مستقر عند افراد البيئة اللغوية فى اللاوعي ، ومهمة البحث اللغوى أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوى . وقد التقى دى سوسير فى محاضراته (١٩٠٦ – ١٩١١) والباحث الأمريكى بواس Boas (١٩١١) هنا حول القول بالطابع غير الواعى للظواهر اللغوية .

ثالثا : بواس والطابع غير الواعى للظاهرة اللغوية

١ – التقى علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية فى شخص العالم الرائد فرانتس Franz Boas ، كما سبق ان التقيا فى القارة الاوروبية عند الاخوين جريم Grimm . لقد اهتم عدد من الباحثين الأمريكيين – واشهرهم فرانتس بواس بدراسة الهنود الحمر وايضاح علاقات القرابة بين هذه الفئات (٢٠) ، ولم يكن هناك من معيار افضل من المعيار اللغوى لتصنيف قبائل الهنود الى مجموعات اثنية . وأتاحت هذه الدراسات اعادة النظر فيما تعارف عليه المتخصصون فى علم اللغة المقارن ، وبدأ التفكير فى طبيعة اللغة وفى اختلاف ابنية اللغات وفى مناهج تحليل الأبنية اللغوية المختلفة . لقد تتلمذ على بواس عدد كبير ممن تقلدوا بعد ذلك وظائف اللغويين والاثنولوجيين فى الجامعات الأمريكية ، اشهرهم من اللغويين بلومفيلد ومن الاثنولوجيين كروبر ، وجمع بعضهم بين دراسة اللغة والانثروبولوجيا مثل سابير (٢١) . وقد التقى هؤلاء جميعاً حول اهمية البحث الميداني ، وتابعوا استاذهم بواس فى الاهتمام بالجانب اللغوى للدراسة الاثنولوجية . فدراسة مجتمع من المجتمعات تشترط فى راى بواس معرفة لغة ذلك المجتمع ، وذلك كي يستطيع الباحث التحدث مع ابناء المنطقة ، والاستماع اليهم فى حياتهم اليومية، ودراسة تراثهم الأدبي ، ومعرفة اسلوبهم فى التعبير المجازي، وتحليل الصور والأخيلة السائدة فى استخدامهم اللغوى ، وفهم ما يرتبط باسماء الأماكن والقبائل والأشخاص من ايحاءات لغوية . ولكن اهتمام بواس لم يقتصر على ذلك الجانب العملي التطبيقي بل ترجع اهميته فى تأصيل البنيوية الى تطويره لفكرة الطابع غير الواعي للظاهرة اللغوية .

٢ – ان الفرق الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الاثنولوجية الاخرى يكمن فى راى بواس فى كون بنية اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها ، يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل

---

(٢٠) Franz Boas, (ed.) Handbook of American Indian Languages, Washington (1911).

(٢١) حول جهود هؤلاء العلماء انظر الدراسات التي ذكرها لهم هايمز D. Hymes, Language in culture and Society (1964), P. 23-25.

البعد عن أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الانثولوجية الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » (٣٢). وهنا نجد مقارنة بين استخدام اللغة فى البيئة اللغوية وبين ممارسة الحياة الاجتماعية فى نفس البيئة . تتفق كل هذه الممارسات فى كونها ذات اصول غير واعية ، ولكن كثيراً من الظواهر الانثولوجية تتخذ بعد ذلك شكلاً واعياً ، وبذا تظهر لها تعليلات ثانوية عند ممارسيها ، كما تنجم محاولات من جانبهم لاعادة تفسيرها . ويضرب بواس أمثلة لذلك ببعض الأفكار الدينية البدائية الأساسية مثل فكرة وجود قوة كامنة فى بعض الاشياء غير الحية ، وببعض التشبيهات التى تخلع على غير البشر سمات انسانية ، فهذه ذات اصول غير واعية أيضاً ولكنها تحاط كثيراً بتفسيرات ثانوية . ان استخدام اللغة عند البشر تلقائى على نحو لا يجعل هناك فرصة لان تظهر الملامح الاساسية لبنيتها فى وعى الانسان ، وقد لاحظ بواس انه من الصعب ان يجد الباحث قبيلة من قبائل العالم لم تخضع نشاطها الديني لقدر من التفكير والتأويل ، قد تمارس الطقوس الدينية قبل التفكير فيها ولكنها من الاهمية بمكان حتى ان الانسان يسأل نفسه فى وقت مبكر عن سبب ممارسته لهذه الطقوس . وهنا تظهر بعض الافكار النظرية حولها ، وتظهر تفسيرات ثانوية تعتبر مجالا واسعا من مجالات الظواهر الانثولوجية . ان كثيراً من الممارسات الاجتماعية توصف بأنها لائقة او غير لائقة ، وفى كل بيئة حضارية نجد تفسيرات ثانوية لمظاهر السلوك المتبعة فيها ، ينطبق هذا على العادات الغذائية والعادات الخاصة بالملابس والممارسات الدينية وعلى بعض المفاهيم الاخلاقية . ويرى بواس ان هذه التفسيرات الثانوية هى احد الأسباب الأساسية للخطأ وتنوع الرأى فى التفسير العلمي لها .

٣ ـ وقد ادت مقارنة اللغة باعتبارها ظاهرة غير واعية بباقى الظواهر الانثولوجية الى ان اصبح علم اللغة فى موقف افضل من العلوم الانثولوجية الاخرى . فالتصنيفات القائمة فى اللغة تظل دائما غير واعية ولهذا السبب فان مراحل البحث الهادف الى التوصل الى هذه التصنيفات يمكن ان تتم دون العوامل المزعجة والمضللة الناجمة عن التفسيرات الثانوية ، وما اكثرها فى الدراسات الانثولوجية . وهنا يجد بواس من الأهمية بمكان ان تدرس وسائل التصنيف الداخلي فى البنية اللغوية فى اللغات المختلفة ، وهذه التصنيفات تعتبر سمة اساسية فى تاريخ التطور العقلي للانسان ، فوجود اكثر المفاهيم النحوية الأساسية فى كل اللغات يعتبر فى رأى بواس دليلاً على وحدة العمليات العقلية الأساسية عند الانسان .

وهكذا اكد بواس الطبيعة غير الواعية للظواهر اللغوية كما بين اهمية ذلك بالنسبة للدراسات الانثولوجية .

---

(٣٢) انظر مقدمة المرجع المذكور والنص المنشور به فى الصفحات من ١٥ : ٢٢ وعلى الاخص الصفحات ١٩ ـ ٢٢ حول :

Unconsious character of Linguistic phenomena

وفى المرجع المذكور ص ٢٣ دليل ببليوجرافى بدراسات حول جهود بواس .

رابعا : التحليل الفونولوجي

١ – يعتبر التحليل الفونولوجي كما بدا في « الدائرة اللغوية في براغ Cercle Linguistique de Prag » (٢٢) أول تعميق منهجي لنظرية دي سوسير في النظام اللغوي . ولا شك ان أهم شخصية علمية عرفتها الدائرة اللغوية في براغ هي شخصية تروبتسكوي ، نشأ الأمير تروبتسكوي ودرس في موسكو العلوم التاريخية والاثنولوجية ثم انصرف عنها الى علوم اللغة ، وبعد هجرته الى فيينا عين لتدريس اللغات السلافية وآدابها الى ان توفي سنة ١٩٣٨ (٢٤) ، وصف تروبتسكوي منهجه في تحليل أصوات اللغة بانه علم جديد ، اطلق عليه « Phonologie » وهو علم يختلف عما عرف وما يزال يعرف باسم علم الاصوات « Phonetik » فعلم الاصوات هو البحث الفيزيائي الفسيولوجي للجانب المادي من اصوات اللغة دون ربطها بوظيفتها اللغوية ، وهو بهذا احد العلوم الطبيعية وليس من علم اللغة ، اما الدراسة الفونولوجية فتدرس الأصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في بنية اللغة (٢٥) .

كان البحث في أصوات اللغة قبل تروبتسكوي يتناول هذه الاصوات كما تتناول اية ظاهرة صوتية ، ومن لم كان الوصف الدقيق – للخصائص الفيزيائية للصوت او للأصوات كما كان الوصف الدقيق للعمليات الفسيولوجية التي تحدث عند النطق بالصوت الواحد او بالأصوات – هو اسمى ما يصبو اليه الباحثون في علم الأصوات . وادى هذا الموقف الى ظهور صدع بين علم الأصوات بهذا المنهج الفيزيائي الفسيولوجي وبين باقي جوانب علم اللغة . وقد تغير الحال تغيرا مباشرا عندما تحولت الحقيقة المعروفة منذ زمن بعيد – وهي ان اصوات اللغة تميز كل كلمة عن الاخرى – الى منطلق منهجي ، لقد اتضح ان الأصوات اللغوية المستخدمة في بيئة لغوية بعينها ليست مجرد حشد – لا معنى له ولا نظام له – من الظواهر الصوتية ، بل انها تنتظم في نظام محدد من الرموز (٢٦) .

٢ – المصطلحات الاساسية في التحليل الفونولوجي هي مصطلحات الفونيم Phonem والسمة الفونولوجية Phonologisches Merkmal والتضاد الفونولوجي Phonologischer Gegensatz ويتضح المضمون العلمي لهذه المصطلحات من النظر في منهج التحليل الفونولوجي .

---

(٢٢) G. C. Lepschy,
Die Strukturale Sprachenwissenschaft (1969), s. 40 ff.

والمصادر المذكورة ص ١٩٤ – ١٩٦ حول مدرسة براغ وعلى الاخص :

J. Vachek,
The linguistic School of Prangue,
Bloomington — London (1966).

(٢٤) انظر القائمة الكاملة باعمال تروبتسكوي في :

(اعمال الدائرة اللغوية في براغ) TCLP 8 (1939).

(٢٥) N. Trubetzkoy,
Anleitung zu Phonologischen Beschreibungen (1935), Cötingen (1958).

(٢٦) المرجع المذكور ص ٥ ، ٦ .

ان اول مرحلة من مراحل الوصف الفونولوجي للغة من اللغات هي مرحلة حصر الفونيمات التي تستخدم في هذه اللغة . وقد ناقش تروبتسكوي مفهوم الفونيم على النحو التالي :

١ ـ الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن ان تقسم الى وحدات فونولوجية اصغر .

٢ ـ الوحدة الفونولوجية هي كل طرف في تضاد فونولوجي .

٣ ـ التضاد الفونولوجي هو كل تقابل صوتي يستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني (٢٧) .

واذا اردنا ان نوضح هذا بامثلة عربية نذكر مثلا ان اللام تنطق في العربية مفخمة (والله) ومرققة (بالله) والراء والباء والعدد من الاصوات الاخرى في العربية تطقان مختلفان الفرق بينهما من الناحية الفسيولوجية ـ النطقية هو وجود الاطباق او عدم وجوده ، كما ان الفرق بينهما من الناحية النطقية ـ الفيزيائية هو نفس الفرق الذي يميز الطاء عن التاء في العربية وكذلك الصاد عن السين . ورغم هذا فهناك تقابل فونولوجي بين السين والصاد ، فكلمة (سائر) تخالف في المعنى كلمة « صائر » وكلمة « سبر » تخالف في المعنى كلمة « صبر » . وهنا نقول بان السين وحدة فونولوجية والصاد وحدة فونولوجية اخرى . وبالمثل فان التاء وحدة فونولوجية والطاء وحدة فونولوجية ثانية . وليس هناك من تقابل فونولوجي بين كلمات تنطق الراء فيها مفخمة او مرققة ، كما انه ليس هناك من تقابل بين كلمات تنطق اللام فيها مفخمة او مرققة . وليس هناك من تقابل في العربية بين كلمات تنطق الباء فيها مفخمة او مرققة ولهذا فلا يعتبر الترقيق او التفخيم في هذه الاصوات سمة فونولوجية حاسمة فسواء انطقنا الراء بالترقيق او بالتفخيم ، فانا نظل في اطار نفس الوحدة الصوتية . ولهذا فالسين وحدة صوتية غير مطبقة على عكس الصاد فهي وحدة صوتية مطبقة ، اما اللام فهي بكل صورها الصوتية المطبقة (المفخمة) او غير المطبقة (المرققة) وحدة صوتية واحدة . الفيصل هنا ليس الخصائص الفسيولوجية النطقية او الفيزيائية للصوت الناتج، فهذا مجال علم الاصوات كعلم طبيعي في راى المدرسة الفونولوجية ، ولكن الفيصل هو التقابل الدلالي في اللغة الواحدة وقد اتخذ شكل التقابل الفونولوجي . فالوحدة الصوتية او الفونيم ليس له وجود مادي مباشر اذ ان كل فونيم ينطق على انحاء مختلفة ، تختلف وفق سياق الكلام ووفق الافراد ووفق الحالات النفسية للفرد الواحد ووفق العمر . وغني عن البيان ان الفرد الواحد لا ينطق بالصوت الواحد بنفس الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية مرتين ، فضلاً عن الآف المرات وعن ملايين المتحدثين . والمقصود هنا الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية بادق معاني الكلمة فنطق الانسان لصوت ما وهو حزين يختلف عن نطقه له وهو فرح ، وقياس خصائص نطق الفرد أو الافراد للصوت الواحد او الأصوات متاح باجهزة القياس الصوتي التي تسجل لنا بدقة متناهية شدة الصوت ومدة الصوت على نحو يوضح اختلاف نطق الفرد الواحد الحرف الواحد باختلاف أحواله . ورغم كل هذا الاختلاف الذي تفصح عنه أجهزة القياس الصوتي يستطيع أبناء البيئة اللغوية الواحدة التفاهم بتلك الرموز الصوتية التي نعرفها باسم اللغة . ويرجع هذا الى ان للوحدات الصوتية أو الفونيمات وجوداً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة ، ليس

(٢٧) المرجع المذكور ص ٩ .

للوحدات الصوتية وجود مادى مباشر بل لهـا وجود حقيقي فى عقل ابناء اللغة . وطبيعي ان تختلف الوحدات الصوتية من لغة لاخرى فالنظام الفونولوجي مختلف من بيئة لاخرى ، وقد لاحظ الباحثون أن عدد الوحدات الصوتية مختلف من لغة لاخرى ولكنه يتراوح بين عشريـــن واربعين وحدة صوتية .

واذا كان دى سوسير قد أوضح أن الرموز الصوتية لا تتحدد بمادتها الصوتية اى بخصائصها الفيزيائية بل بمركزها فى النظام اللغوى فان مدرسة براغ فى التحليل الفونولوجي قد حددت مكانـــة الرمز الصوتي عن طريق التقابل الـــدلالي ـ الفونولوجي مع الرموز الصوتية الاخرى . واذا كان دى سوسير وبواس قد اكدا الطابع غير الواعي للظواهر اللغوية فان المدرسة الفونولوجية قـد حاولت تفسير التمييز بين الظواهر اللغويـــة المستقرة فى اللاوعي عند افراد البيئة اللغويـــة الواحدة .

٣ ـ بحث تروبتسكوى الانظمة الصوتيـــة لعدد كبير من اللغات من ناحية التقابل الفونولوجي واكتشف وجود عدد من الانماط البنيوية العامة فالوحدات الصوتية تقارن فى ظل هذه الدراسات لا باعتبار نطقها وخصائصها الفيزيائية بل باعتبار مكانها فى النظام . وبهذا تتحدد الوحدة الصوتية الواحدة بتبعيتها الى مجموعات تضاد محددة ، فالوحدات الصوتية تبحث فى مجموعات ، تضم كل مجموعة منها الأصوات المشتركة فى سمة ما من السمات النطقية . وعلى هذا تبحث الاصوات الاسنانية مثلاً (فى العربية : الدال والتاء والطاء) كمجموعة وتبحث بداخلها السمات المميزة لكل وحدة صوتية منها . ويمكن كـــذلك ان تصنف الاصوات فى مجموعات وفق اى اعتبار آخر ، ثم يبحث الصوت الواحد مقابلاً باصوات المجموعة حتى تتحدد طبيعته بالنسبة لاقرب الاصـوات اليه ، وهكذا يدخل الصوت الواحد فى اكثر مـن مجموعة لأن لكل صوت اكثر من خاصيـــة . فصوت الدال فى العربية وفى الالمانية مثلاً ينتمي الى المجموعات التالية :

(١) مجموعة الأصوات الشديدة .

(٢) مجموعة الأصوات المجهورة .

(٣) مجموعة الأصوات الأسنانية .

وانتماؤه الى هذه المجموعـــات يحـــدد خصائصها ، ولذا فهو صوت شديد مجهـ ور اسناني ، وليس هناك من صوت آخر يشترك فى هذه الخصائص الثلاث .

وقد اطلق تروبتسكوى على انتماء الصوت الى مجموعة ـ مثل المجموعات المذكـ ورة ـ مصطلح : السمة الفونولوجية . ومن ثم كان من مراحل التحليل الفونولوجي تحديد [illegible] السمات الفونولوجية الحاسمة فى الأنظمة الصـــــوتية المختلفة .

٤ ـ وبعد وفاة تروبتسكوى (١٩٣٨) طور زميله فى الدائرة اللغوية فى براغ رومان ياكوبسون R. Jakobson نظرية الســمات الفونولوجيـــة . فبحث عدة لغات من انماط مختلفة ، ووجد انه من الممكن ان توصف هذه اللغات على اختلافها بالافادة من نفس الخصائص الفونولوجية ، وحدد ياكوبسون فى بحث له مع تلميذه [illegible] M. Halle تلك السمات الفونولوجية الحاسمـــة

للتمييز بين الأصوات في اللغات المختلفة ، فاذا بها اثنتا عشرة سمة لا يخرج الوصف الفونولوجي عنها (٢٨) . ليس معنى هذا ان الباحث يحتاج اليها مجتمعة في وصفه لكل لغة من اللغات بل المقصود انها تستوعب ــ في رأيه ــ كل الامكانيات . فوجود الاطباق او عدم وجوده سمة فونولوجية حاسمة في العربية ولكنه ليس سمة فونولوجية حاسمة في الألمانية او الانجليزية ، وهذا هو شان السمات الفونولوجية الحاسمة التي حددها ياكوبسون . وقد اثبت ياكوبسون ان اللغات لا تختار من هذه الامكانيات الأساسية العامة اختيارا عشوائيا ، فثمة سمات توجد في كل لغات الارض ومنها وصف بعض الأصوات بأنها حركات والبعض الآخر بأنها صوامت ، وفي كل لغة نجد اصواتا اسنانية واصواتا شفوية .

وبجانب هذه السمات التي نجدها في كل اللغات هناك سمات خاصة لا تظهر الا في بعض اللغات . وقد اثبت ياكوبسون ان اكتساب الطفل للاصوات يبدأ اولا بالتمييز بين تلك السمات الحاسمة التي توجد في كل اللغات مثل التمييز بين الحركات والصوامت وتأتي السمات الخاصة في كل لغة من اللغات في مرحلة تالية وذلك مثل التمييز بين ä و ü في الألمانية ، وعندما يحدث قصور في اداء النطق تصاب تلك السمات الخاصة قبل ان تصاب السمات العامة . ان العناصر الأساسية في البنية الصوتية ترتبط لذلك بحقائق عميقة خاصة بالجانب النفسي من اللغة ، كما يؤدي هذا الرأي الى تفكير جديد حول القدرة اللغوية عند الانسان .

وهكذا نجح التحليل الفونولوجي في دراسة اللغة الانسانية والتوصل الى منهج يعين على تحديد وحداتها الأساسية والسمات التي تميز الوحدة الصوتية من الاخرى والسمات العامة التي تتوسل بها كل اللغات للتمييز بين الوحدات الصوتية .

٥ ــ لقد اتى التحليل الفونولوجي بمنهج جديد في البحث اعتبره الباحث الانثروبولوجي شتروس تحولا حقيقيا باحداث تغير في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وان البحث الفونولوجي يقوم في هذه العلوم بالدور الذي قامت به الفيزياء النووية في العلوم الطبيعية ، ولم يعد تركيز البحث على الجزئيات المفردة كما كان الحال في علم اللغة المقارن بل تحول البحث الى النظام والى البنية . فالجزئيات المختلفة تختلف دلالتها في الأبنية المختلفة ، ومن ثم فلا بد من الانطلاق من النظام ككل ، ثم يمكن بحث الجزئيات المكونة له ببيان علاقاتها المختلفة . فالنظام لا يفسر ــ في ضوء البنيوية ــ بتحديد الجزئيات المكونة فحسب بل تفسر الجزئيات بعلاقاتها داخل النظام . الاهمية هنا للعلاقات الحاسمة التي تربط بين الجزئيات وتفرق بينها ، اما الجزئيات فتظهر داخل النظام حزما مترابطة بعلاقات . ولذا فالبحث الفونولوجي لا يبحث العناصر او الجزئيات او الوحدات الصوتية في نفسها ، بل ببيان العلاقات المحددة والمميزة لكل جزئية داخل النظام . وبهذا يعتبر التحليل الفونولوجي اتجاها مغايراً كل المغايرة للنظرة الوضعية التي سادت من قبل ، لانه يركز على قضية العلاقات ، ومن ثم وصفه بعض الباحثين بانه Antipositivismus Relationalismus

ان التحليل الفونولوجي يضع الوظيفة قبل المادة ، ومعنى هذا ان طبيعة الجزء لا تتحدد عن طريق المادة المكونة بل عن طريق وظيفته في الكل . ولا يقتصر هذا على بحث اللغة بل يصدق كذلك

---

(٢٨) R. Jakobson and M. Halle, Fundamentals of Language, Mouton (1956) P.20-37.

وخصوصا الصفحات ٢٩ ــ ٣١ .

على الفن ، فالالوان فى الصورة تتحدد اهميتها لا بمادتها الزيتية او بمادة الجواش التى تحويها ، بل بوظيفة كل لون فى البناء العام للصورة . وفى الموسيقى ليس للخصائص الفيزيائية لمادة الصوت او لجزئيات الصوت السمة الحاسمة بل ان العلاقات بين العناصر المكونة وكيفية تناسبها هى التى تجعل من العمل الموسيقى ابداعاً فنياً . ان التحليل الفونولوجى لا يرفض تحديد جوهر الشىء عن طريق طبيعته ولكنه يرى مثل هذا العمل قاصراً فينبغى ان ينظر اليه فى اطار وظيفته كجزء من كل .

وثمة سمة اخرى فى التحليل الفونولوجى جعلته جديداً فى تحليله ، كانت النزعة التطورية التى سادت علم اللغة والدراسات الاثنولوجية من قبل ، ترى ان ادراك الشىء وفهمه وتفسيره هو فى معرفة اصله وتطوره التاريخى ، ولكن التحليل الفونولوجى يرى ان هذا ليس ايضاحاً لطبيعة الشىء ، ولا بد لفهم طبيعة الظاهرة ان تدرس داخل النظام حتى تتضح مكانتها كجزء من كل وحتى تتبين العلاقات المحددة لها وحتى تتضح وظيفتها ، ولهذا لم يعد تصنيف الجزئيات بالمعيار التاريخى امراً مقبولاً ، فلو وجدت جزئية ما فى لغة قديمة وقد انقسمت الى جزئيتين متميزتين فى لغة تطورت عن تلك اللغة القديمة ، فهى فى هذه اللغة الجديدة ظاهرتان منفصلتان باعتبار الحالة المعاصرة لا باعتبار الاصل الواحد .

واصبحت هذه الاسس النظرية للتحليل البنيوى منطلق شتروس فى بحثه لموضوع القرابة ولعدد من الموضوعات الاثنولوجية المختلفة التى تناولها بعد ذلك .

خامسا : المنهج الفونولوجى والتحليل البنيوى عند شتروس

كتب شتروس (١٩٤٥) بحثا عن التحليل البنيوى فى علم اللغة والانثولوجيا ، ابدى فيه اعجابه بمنهج التحليل الفونولوجى عند تروبتسكوى وياكوبسون ، وتناول فيه بالنقد المنهج السائد عند اصحاب الدراسات الاجتماعية فى بحثهم لموضوع القرابة وغير ذلك من الموضوعات ، وحاول بعد ذلك ان ينقل لاول مرة فى تاريخ العلم منهج التحليل البنيوى الى الدراسات الاجتماعية واتخذ موضوع القرابة مثالاً تطبيقياً لذلك المنهج .

يركز شتروس اهتمامه على قضية العلاقات القائمة بين اجزاء الظاهرة الانسانية قيد البحث، وهو ينطلق فى هذا من دراسات الفونولوجيين الهادفة الى تحديد الوحدات الصوتية ثم الى بيان السمات المحددة لها حتى تتضح ملامح النظام الفونولوجى . يشير شتروس فى هذا السياق الى بحث نشره تروبتسكوى (١٩٣٢) وبين فيه الاساس النظرى لمراحل التحليل الفونولوجى (٣٩)، فالتحليل يبدأ (١) بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ، ويمضى (٢) الى البنية غير الواعية (اللغة) الكامنة خلف الظواهر اللغوية الواعية . واذا كان علم الفونولوجى يرفض اخذ الكلمات او الاشياء كوحدات قائمة براسها فهو يعتبر ايضاح (٣) العلاقات بين هذه الاشياء

(٣٩) N. Trubetzkoy,
La phonologie actuelle, in : Psychologie du langage, Paris (1933).

مرحلة في التحليل العلمي محاولاً الوصول بذلك الى اكتشاف (٤) النظام اى ان مراحل التحليل تمضي على النحو التالي :

(١)الظواهر الواعية (٢)الظواهر غير الواعية(٣)العلاقات (٤)النظام ، ويرى شتروس بهذا أن علم الفونولوجي هو اول العلوم الاجتماعية التي نجحت في بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث وفي بلورة المنهج المناسب لها .

ويحاول شتروس بعد هذا ان ينقل منهج التحليل البنيوى كما تبلور عند الفونولوجيين الى بحث الظواهر الاثنولوجية . وهو يلاحظ في موضوع القرابة أن الآحاد او الأفراد او الاطراف الداخلين في علاقة القرابة شأنهم شأن الوحدات الصوتية ، فهم عناصر لها وظائفها المتميزة ، ولا تكتسب هذه العناصر وظيفتها الا بتكاملها في انظمة . ليس الباحث هنا بصدد البحث البيولوجي لكل طرف من اطراف القرابة ، بل ان الدراسة الاجتماعية لأنظمة القرابة هي دراسة للعلاقات القائمة بين هذه الاطراف . وانظمة القرابة شبيهة بالانظمة الفونولوجية ، تتكون لا في الطبيعة بل في مستوى الفكر غير الواعي ، هي مستقرة فيه على نحو وجود النظام اللغوى، يتصرف الانسان منطلقا منها كما يصدر (الكلام) عن (اللغة) . وان تكرار اشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، وانماط السلوك الاجتماعي الاخرى تجاه بعض انماط القرابة ــ في مناطق متباعدة متباينة وفي مجتمعات مختلفة اختلافاً بيناً ــ ينبىء عن كون الظواهر الملاحظة انعكاسا في كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة عند البشر . وهذه الحال تشبه حقيقة ان الوحدات الصوتية الموجودة في كل لغات الارض رغم اختلافها ذات عدد محدود وان السمات الفونولوجية التي تميز الوحدات الصوتية في كل لغات الارض لا تتجاوز في رأى ياكوبسون اثنتي عشرة سمة . واذا كانت السمات الفونولوجية الحاسمة في كل لغة من اللغات قد اعتبرت انعكاسا في كل حال من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة في اللاوعي عند البشر ، فهذا كذلك شأن علاقات القرابة .

ان نقد شتروس للدراسات السابقة عليه في موضوع القرابة هو نفس النقد الذى وجهه اصحاب التحليل الفونولوجي للبحث اللغوى كما عرف قبلهم . وهناك وجه شبه واضح بين علم اللغة في شكله القديم اى كما عرفه العلماء في القرن التاسع عشر واوائل العشرين وبين بعض دراسات الباحث الاثنولوجي ريفرز Rivers (٤٠) ، لقد اشترك هؤلاء وأولئك ــ كما اشار شتروس ــ في تفسيرهم لظواهر جزئية Atomistic مبتورة عن سياقها البنيوى وركزوا على آحاد الظواهر Individualistic وكان تفسيرهم لذلك على اساس بيان المكونات التاريخية ومقارنتها ، ولم يطرح احد منهم ــ قبل ظهور المنهج الفونولوجي ــ قضية النظام .

وثمة صعوبة مبدئية تواجه الباحث في محاولته نقل منهج التحليل الفونولوجي الى دراسة المجتمع ، ويرجع هذا الى ان التشابه الظاهرى بين الأنظمة الفونولوجية وانظمة القرابة كبير حتى انه يمكن ان يكون منطلقاً لمحاولة خاطئة تقتصر على الجانب الشكلي من المنهج . فاذا كان الباحث الفونولوجي يستطيع ان يحلل عدداً من الوحدات الصوتية ببيان علاقتها سلباً وايجاباً (٤١) ، فان

---

(٤٠) W. H. R. Rivers,
The History of Melanesian Society, London (1914).
Social Organisation ed. W. J. Perry, London (1924).

(٤١) انظر في هذا : M. Bierwisch,
Strukturalismus, S. 90.

هذا يمكن ان ينقل نقلاً شكلياً الى دراسة المجتمع. ومعنى هذا اننا يمكن ان نحلل كلمة من الكلمات ببيان خصائص كل صوت منها باسلوب السلب والايجاب تجاه الخصائص الحاسمة . ونوضح هذه الفكرة بتحليل الكلمة العربية « سَبَرَ » الى الوحدات الصوتية المكونة لها وايضاح بعض خصائص كل وحدة صوتية :

	س	فتحة	ب	فتحة	ر	فتحة
حركة	−	+	−	+	−	+
صامت	+	−	+	−	+	−
مجهور	−	+	+	+	+	+
مهموس	+	−	−	−	−	−

ومن الممكن نظرياً ان ينقل هذا المنهج في التحليل نقلاً شكلياً مباشراً ويطبق على الاطراف الداخلة في نظام القرابة فيقال مثلاً عن الأب بانه يوصف على النحو التالي :

فالاب من ناحية الذكورة + ، والانوثة − ، ومن ناحية كبر السن النسبي + ، وصغر السن النسبي − ، وقد اتضح بتفصيل هذا المنهج تجاه كل العلاقات ان النتيجة معقدة كل التعقيد ، فالزوج يرمز له في دراسات دافيز ووارنر[٤٢] Davis and Warner التي تمت بهذا المنهج بمجموع الرموز التالية :

C 2a 12d° SU^ ag/Ego

وهذا التطبيق الشكلي للمنهج الفونولوجي يجافي في راي شتروس روح المنهج العلمي اساساً فالتحليل العلمي عليه ان يفسر آلاف الجزئيات والظواهر ويخضعها لقوانين بسيطة توضحها لا العكس . ففي علم اللغة مثلا توجد العناصر التي تخضع للتحليل الفونولوجي في الواقع النفسي والفسيولوجي والفيزيائي − كما اثبت دي سوسير − ولكن البحث العلمي يبسط هذه الاشياء مفسراً اياها ، فالوحدات الصوتية دائماً اقل عدداً من ذلك العدد الكبير من الأشكال الصوتية المدركة حسياً . ولا يكتفي التحليل الفونولوجي بتحديد الوحدات الصوتية بل يمضي بعد ذلك الى بيان السمات الفونولوجية الحاسمة وهي دائماً اقل عدداً من الوحدات الصوتية. واذا كانت نقطة البداية هي المادة او الظواهر المدركة حسياً فان نتيجة البحث تكون دائماً عقلية . فاتجاه البحث يمضي من المدرك حسياً المتنوع شكلاً الى نظام عقلي بسيط .

ومنهج البحث الصحيح في راي شتروس هو ذلك المنهج الذي يرى الأطراف الداخلة في علاقة القرابة ذات وجود اجتماعي وهي في نفس الوقت عناصر تبادل . واذا كانت ثمة محاولة لنقل منهج اللغويين الى بحث الموضوع ، فلا يجوز أن ينسى الباحث ان هذه الأطراف هي كلمات من المعجم الحي ، وهي بهذا موضوع بحث بهذه المناهج لا على نحو مشابه بل على نحو مباشر . وذلك

(٤٢) K. Davis and W. L. Warner, Structural Analysis of Kinship, American Anthropologist, Vol. 37 (1935).

يلاحظ ان هناك انماطا من المواقف تتكرر بين كل طرفين من اطراف علاقة القرابة . وهذا وجه شبه بين الجماعة الاجتماعية واللغة ، كلاهما يجد مجموعة كبيرة من الرموز الاجتماعية يستطيع – نظريا – الافادة منها ولكن كلا منهما يفيد من عناصر محدودة فقط من تلك الامكانيات المتاحة نظرياً ، بل وتبقى بعض هذه الامكانيات ثابتة في شتى الحضارات واكثرها اختلافا ، وهذه هي العلاقات الاساسية للقرابة التي يمكن التوصل اليها بطريق التضاد .

واذا كان التحليل الفونولوجي يحدد الوحدات الصوتية بطريق ثنائيات التضاد Pairs of-oppositions فان ردكليف براون – كما اشار شتروس – قد لاحظ وجود نظامين من المواقف في موضوع مكانة الخال . فاذا كان الخال يمثل السلطة الاسرية فانه يخاف ويطاع ، والى جانب هذا فهناك ارتباط بين الموقف تجاه الاب والموقف تجاه الخال ، ففي الجماعات التي تكون فيها العلاقة بين الاب والابن ودية تكون العلاقة بين الخال وابن اخته صارمة ، وعلى العكس من هذا نجد جماعات يظهر الاب فيها ممثلا للسلطة الاسرية الصارمة ويتخذ الخال موقف الملاينة . وربط ردكليف براون بين هذه المواقف واتجاه السلطة ، فان كان الاب يمثل السلطة التقليدية في النظام الابوي فان الخال يعتبر بصفة عامة صدرا حنونا لابن اخته ، وعلى العكس من هذا نجد الخال في نظام الامومة يجسد السلطة فتصبح علاقات الرقة والود مرتبطة بالاب ومن هو في خط قرابته .

وقد نقد شتروس هذا الراى على اهميته من جانبين :

أولهما : ان هذا النظام غير موجود هكذا في كل أنظمة الابوة والأمومة وهو موجود احيانا في أنظمة لاهي بهذا ولا بذاك . والنقد الثاني ، وهو الاهم يقول بان علاقة الخال ليست علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين أربعة ، فهي تفترض وجود : اخ (١) واخت (٢) ، وزوج (٣) لهذه الاخت ، وابن لها (٤) . واما قصر ردكليف براون في بحثه على اثنين فهو فصل تعسفي لعنصرين من نظام متكامل ، وان مثل هذا لا يفسر الظاهرة تفسيرا عاما .

وبحث هذه المواقف وامثالها لا يجوز في راى شتروس بان يقتصر على بيان محورين هما : (١) علاقة الأب / الابن ، (٢) علاقة الخال / ابن الاخت . بل لا بد من بحث هذا باعتباره جانبا أو جانبين من نظام عام ترتبط فيه اربعة انماط من العلاقات ارتباطا عضويا . وهذه العلاقات هي : (١) الأخ / الأخت ، (٢) الزوج / الزوجة ، (٣) الأب / الابن ، (٤) الخال / ابن الاخت . وقد بلور شتروس منهجه في ايضاح الموقف تجاه الخال في ضوء بحثه للعلاقات الاربع المذكورة وخرج من دراسته لهذه العلاقات ومقارنتها بعضها بالبعض الاخر بقانون بنيوى ، اي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام .

يقول هذا القانون بان العلاقة بين الخال وابن الاخت متناسبة مع علاقة الاخ بالاخت كما تتناسب علاقة الاب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة

ولكى توضيح هذا القانون البنيوى يمكن ان نرمز العلاقة بين الخال وابن الاخت بالرمز « س »

وللعلاقة بين الاخ والاخت بالرمز « ص »

وللعلاقة بين الأب والابن بالرمز « ع »

وللعلاقة بين الزوج والزوجة بالرمز « ل »

وعلى هذا تكون علاقة التناسب بين« س » و « ص » موازية فى نفس الوقت لعلاقة التناسب بين « ع » و « ل » ، ومعنى هذا أن العلاقتين « س » و « ص » متناسبتان مع العلاقتين « ع » و « ل » . وقد أوضح شتروس قانونه البنيوى هذا بنوعين من الأمثلة :

النوع الأول : اذا كانت العلاقة بين الخال وابن اخته (= « س ») والعلاقة بين الأخ واخته (= « ص ») ايجابيتين اى تسودهما روح الود والحب ورفع الكلفة وعدم الخوف ، فان العلاقة بين الاب وابنه (= « ع ») والعلاقة بين الزوج والزوجة (= « ل ») تكونان سلبيتين اى تسودهما الحواجز النفسية والخوف والتحفظ .

ومعنى هذا انه اذا كانت « س » و « ص »موجبتين تكون «ع» و «ل» سلبيتين . وعلى العكس من هذا فاذا كانت « س » و « ص » سلبيتين تكون « ع » و « ل » موجبتين ويتضح هذا من الرسمين (أ) و (ب) على التوالي :

(أ)

س	ص	ع	ل
+	+	−	−

(ب)

س	ص	ع	ل
−	−	+	+

وينطبق هذا الكلام على مجتمعات شتى يسود بعضها نظام الامومة ويسود بعضها الاخر نظام الابوة . فالنمط (أ) ينطبق مثلاً على المجتمع الشركسي وهو مجتمع ابوى والنمط (ب) ينطبق على المجتمع التروبرياندى وهو مجتمع امومة (٤٧) . ولكن الفيصل فى بحث المكانة التي يحتلها كل طرف من اطراف علاقة القرابة انما يتحدد فى راى شتروس وفق نظام العلاقات المذكورة .

لم يشرح شتروس وحدات الرسم الايضاحي الذى جاء به مطبقاً على النمطين

(٤٧) اعتمد شتروس فى وصف هذه المجتمعات وعند : B. Malinowiski

The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia (1929)
New York : Liveright.
M. Kovaleveski,
La Famille Matriarcale au Caucase. L'Anthropologie, 4 (1803) : 259-278.

الشركسي والتروبرياندي ، وقد امكن فهم رموزه المستخدمة في الرسم في ضوء شرحه العام للانماط ، فكانت الرموز على النحو التالي :

١ ـ الزوج وهو في نفس الوقت الاب رمزاليه بالعلامة « △ » في اقصى اليسار .

٢ ـ الخال وهو في نفس الوقت الاخ بالنسبة للزوجة رمز اليه بالعلامة « △ » في اقصى اليمين .

٣ ـ الابن وهو في نفس الوقت ابن الاخت رمز اليه بالعلامة « △ » في الصف الثاني الى اسفل .

٤ ـ الاخت وهي في نفس الوقت الزوجة والام رمز اليها بالعلامة « ○ » .

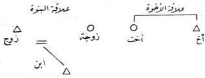
اما العلامة الافقية التي تربط بين الخال الاخ من جانب والاخت الزوجة من الجانب الاخر فهي علاقة القرابة بين الاخت واخيها ، واما الخط الممتد الى اعلى من الابن فيرمز الى تساوى انتمائه بالدم الى ابيه وامه .

وقد رمز شتروس للمواقف التي تتسم بها العلاقات بين كل طرفين باحدى علامتين « + » او « ـ » والمقصود بعلامة « + » علاقة الحب والود ورفع الكلفة . اما علامة « ـ » فترمز لعلاقة الخوف او العداء او التحفظ او الرهبة ، وفي الرسوم الايضاحية التالية توضع احدى العلامتين بين الطرفين المعنيين .

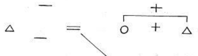
الاطراف المعنية :



علاقة الـــدم



النمط الشركسى (الأبوى) للعلاقات :



النمط التروبرياندى (أموى) △ للعلاقات :



النوع الثاني : ذكر شتروس ثلاثة انمـاط لهذا النوع فى مجتمعات احدها يعرف نظام الامومة واثنان منهما يسودهما نظام الابوة (٤٨) .

ففى مجتمع تونجـــا Tunga فى بولينيزيا يسود نظام الابوة كما هو الحال عند الشركس ، ولكن طبيعة العلاقات موضع البحث مختلفة عن مجتمع الشركس . ففي مجتمع تونجا تســود العلاقة الايجابية بين الخال وابن اخته « س » ، اما العلاقة بين الأخ واخته « ص » فهى سلبية اى أن هاتين العلاقتين احداهما ايجابية « س » والاخرى سلبية « ص » . ومعنى هذا ان نتوقع

---

(٤٨) D. L. Oliver,
A Solomon Island Society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville (1955), Cambridge = Harvard University Press.
F. E. Williams,
Natives of Lake Kutubu, Papua.
Oceania (1940-1942).
E. W. Giffor,
Tonga Society (1929). Bishop Museum Bulletin, No. 61, Honolulu.

وفق رأى شتروس ان نجد العلاقة بين الاب وابنه« ع » سلبية ، والعلاقة بين الزوج وزوجته «ل» ايجابية ويتلخص هذا النمط ق الجدول التالي :

س	ص
+	−

ع	ل
−	+

وباستخدام الرموز التي شرحناها من قبل يتضح الرسم التالي الذى وضعه شتــــروس تصويراً لهذا النمط .



ومن هذا يتضح طبيعة التناسب بين العلاقات المذكورة وفق القانون الذى فسر به شتروس هذه الظاهرة .

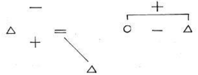
وقد أمكن تطبيق هذا القانون على مجتمعات مختلفة ، بل ومن الملاحظ انه لا فرق ق هـــذا بين مجتمع يسوده نظام الابوة وآخر يسوده نظام الامومة ويلاحظ هذا بمقارنة علاقات القرابة عند سكان منطقة بحيرة كوتوبو Kutubu وهو مجتمع ابوى بعلاقات القرابة السائدة ق مجتمع آخر « Siuai of Bougaiuville » حيث تســـودالامومة .

ففى كلا المجتمعين تسود نفس العلاقـات موضع البحث فالعلاقة بين الخال وابن اختـــه « س » سلبية ، اما العلاقـة بين الأخ واختـــه« ص » فهي ايجابية ولذا فالملاحظ ان العلاقـة بين الأب وابنه « ع » ايجابية ، اما العلاقة بين الزوج والزوجة « ل » فهي سلبية ويتلخص هذا النمط ق الجدول التالي :

س	ص
−	+

ع	ل
+	−

وقد أوضح شتروس هذا النمط بالرسم التالي :



ومن هذا يتضح التناسب بين العلاقتين « س » و « ص » من جانب ، و « ع » و « ل » ، ولا علاقة لهذا بكون النظام موضع البحث تسوده الابوة او الامومة .

ومعنى هذا ان بحث هذا الموضوع يتطلب دائما دراسة العلاقة بين اربع ثنائيات تتناسب وتتكامل وفق القانون السابق .

والقانون المذكور قانون تنبوى وصفى يفسر العلاقات القائمة في نفس الوقت . واذا كان دى سوسير قد فرق بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي وجعل الدراسة الوصفية منطلق الدراسة التاريخية ، فان شتروس وضع القانون المذكور بانماطه المختلفة لتفسير العلاقات البنيوية ثم حاول ان يحقق صحة القانون بامثلة تاريخية وقد لاحظ ان تطورا ما حدث في علاقات الاسرة في العصور الوسطى ، وتبدو منه الصورة التالية :

تناقصت سلطة الأخ على اخته وزادت معها سلطة خطيبها وفي نفس الوقت ضعفت علاقات الأب والابن كما زادت علاقات الخال وابن الاخت . وقد اثبتت الوثائق هذا التطور .

وهكذا درس شتروس البنية الاساسية للقرابة على اساس بحث العلاقات القائمة بين اطرافها الاربعة المذكورة ، ولاحظ وجود السمات الحاسمة التالية لتكوين نظام القرابة ، وهي السمات او العلاقات الثلاث التالية :

(١) الاشتراك في الدم .

(٢) الزواج .

(٣) الابوة والامومة .

وتمثل هذه العناصر علاقة السليل بالسليل ، وعلاقة الزوج بالزوجة ، وعلاقة الابوين والابن .

وفي اطار هذه النظرية يفسر شتروس ما اطلق عليه الباحثون incest tabu في دراستهم لمحرمات الزواج بأن المجتمع الانساني يقيم نظام القرابة على أساس التبادل . فالرجل يستطيع

الحصول على زوجة من رجل آخر يعطيه اخته او ابنته ، ولهذا لا يعتبر ظهور الخال في علاقة القرابة الأساسية أمراً يثير التساؤل فهو ركن اساسي من اركان القرابة . اما وجود الطفل في هذه العلاقة الأساسية فهو دليل على الطابع الديناميكي للقرابة فعندما يتخذ رجل ما زوجة له فانه يأخذها من ابيها او اخيها ، فيحدث في نظام التبادل الاجتماعي عدم توازن مبدئي . initial desequilibrium ، فأحدهما قد اعطى ولم يأخذ والثاني اخذ ولم يعط ، ولكن التعادل يتم في الجيل التالي عندما يعطي الرجل بوصفه اباً ابنته لرجل آخر وعلى هذا يعتبر التبادل السمة الأساسية الكامنة في هذه العلاقات . وعلى هذا فدراسة علاقة الخال بابن الاخت لا يمكن أن تناقش الا ببحث كل العلاقات الاساسية التي تقوم عليها بنية القرابة .

ولا شك ان هذه البنية الاساسية التي تضم الاب والام والخال والابن (او البنت) يمكن ان توضح نظام القرابة كله ، اذ انه يتألف بتكرار هذه البنية الأساسية او بتوسيعها باضافة عناصر مكملة لها . فالى جانب الخال يمكن اضافة زوجة الخال ، والى جانب الأب يمكن اضافة العمة ثم زوج العمة . وعندما تمضي السنون ويأتي جيل جديد تتكرر هذه البنية الأساسية عندما يصبح الابن اباً في بنية اساسية جديدة وعندما تصبح البنت اماً في بنية اساسية جديدة اخرى .

وفي هذه الدراسة التي طبق فيها شتروس منهجه في التحليل البنيوي على موضوع القرابة لم يكن الهدف بحث الاسرة بيولوجيا . فالقرابة تتخذ عنده طابع الحقيقة الاجتماعية لا بسبب ما تحصل عليه من الطبيعة بل بسبب العلاقات الاجتماعية القائمة بين عناصرها ، فنظام القرابة لا يتألف من وشائج موضوعية خاصة بالمحتد او بدرجة الاشتراك في الدم ، بل هو نظام اتفاقي ليس له وجود الا في وعي البشر ، وليس تطوراً تلقائياً لعلاقات بيولوجية . وفي هذا يرى شتروس تحولاً من نظام يتحدد بيولوجياً اي تحدده **الطبيعة** الى نظام يحدده الانسان بشكل او بآخر، اي تحدده **الحضارة** . وهذا التحول من الطبيعة الى الحضارة هو بداية الفكر الرمزي بالمعنى القائم في العلاقات المذكورة .

وقد التزم شتروس بالاسس المنهجية وبالآراء النظرية التي نقلها من التحليل الفونولوجي الى دراسة علاقات القرابة وطورها في دراسات اتنولوجية مختلفة كتبها في ربع قرن وتناول فيها قضايا كثيرة .

سابعا : تطبيقات بنيوية اخرى في الدراسات الاتنولوجية

١ – كان للمنهج الذي اوضحه شتروس في التحليل **البنيوي** في علم اللغة والانثروبولوجيا (١٩٤٥) اثر مباشر في دراساته التالية . واول كتاب حقق لشتروس الشهرة بهذا المنهج هو كتابه عن « الأبنية الأساسية للقرابة » (١٩٤٩) (٤٩) . وقد طبق شتروس في هذا الكتاب المنهج البنيوي واكتشف بهذا ان البنية الأساسية لكل انظمة القرابة هي « التبادل » . ان التبادل يحدث – على حد تعبير شتروس – بصورة مباشرة او غير مباشرة ، بصورة عامة او خاصة ، بصورة ملموسة او رمزية ، ومهما يكن الشكل الذي يظهر به التبادل فانه دائماً هو القاعدة الأساسية والمشتركة التي تنبعث منها كل ضروب نظام الزواج (٥٠) .

---

(٤٩) C. Lèvi — Strauss,
Les Structures élémentaires de La parenté. Paris (1949).

(٥٠) المرجع المذكور ص ٥٩٢.

واذا كان التبادل بين الافراد في المجتمع اساس نظم الزواج على تنوعها فما اشبه هذا باللغة، ان شتروس يرى في العلاقات الاجتماعية « ضرباً من ضروب اللغة » ويعني بهذا ان الزواج مجموعة من العمليات الهادفة الى خلق ضرب بعينه من ضروب الاتصال communication بين الافراد والجماعات . ان ذلك الاتصال يتم هنا برموز قوامها نساء الجماعة ، فهن يتبادلن بين بطون القبيلة والقبائل والاسر ـ اما في اللغة فان التبادل يتم بالكلمات تدور بين افراد الجماعة ـ وسواء أكان قوام الرموز كلمات ام نساء ، فهذا لا يغير من طبيعة ظاهرة التبادل والاتصال شيئاً (٥١) .

واذا كان الانسان لا ينظر الى ابنته او اخته نظرة الرغبة الجنسية ، فان ذلك يفسر عند شتروس كما سبق ان اوضحنا بان الرجل لا يتخذ لنفسه زوجة من يستطيع هو ان يزوجها لغيره ، وينبغي ان يكون هذا الحد قائماً كي يتخذ الزواج طابع التبادل وبهذا وحده يمكن للمجتمع البشري وللحضارة ان يقوما ، فاذا كانت المراة القريبة لا ينظر اليها نظرة الارتواء الجنسي بل تعتبر رمزاً للتبادل فانها بذلك رمز لنظام من العلاقات، هو ما يطلق عليه «المجتمع» . ان الحياة الاجتماعية تقوم على تبادل الرموز ، انها لغة بالمعنى الواسع للكلمة وهنا يتحدث شتروس عن الرمزية فيقول « اننا في الدراسة الاجتماعية وفي الدراسة اللغوية في اطار نظام رمزي كامل » (٥٢) .

وفي كل هذا يرى شتروس ان اللاوعي الذي يخلع على الظواهر الاجتماعية الطابع المشترك والمميز لها ، هو مسئول عن الفكر الرمزي بل هو « قسم من اقسام الفكر الجماعي » (٥٣) .

وبهذا طبق شتروس منهجه في التحليل وطور نظرته الى العلاقات الاجتماعية باعتبارها رموزاً للتبادل الاجتماعي تنتظم في اللاوعي عند البشر وبهذا تميز البشر في « **الحضارة** » من باقي الكائنات في « **الطبيعة** » .

٢ ـ ان التضاد بين « **الطبيعة** » و « **الحضارة** » يفسر في التحليل البنيوي عند شتروس ايضاً قضية « **الطوطمية** » . لقد ذكر في كتابه عن « الطوطمية » ان الظاهرة التي اطلق عليها بعض الباحثين هذا الاسم لا وجود لها في واقع الأمر . ان هذا المصطلح نتيجة حضارتنا التي اعتادت ان تبعد نفسها عن الظواهر التي تجدها عند « الشعوب الطبيعية » ولا تستطيع تفسيرها . فحضارتنا تضع من شان هذه الظواهر . ويقارن شتروس الموقف منها بالنظرة الى الرسامين من اصحاب الاتجاهات الخاصة فهؤلاء غير اسوياء لاننا نتصور انهم يخالفون موقفاً اجتماعياً واخلاقياً . وقد اسهمت هذه الافكار في نشأة وهم الطوطمية عند الباحثين . يفسر شتروس ان وهم الطوطمية انما نشأ اولاً وقبل كل شيء بسبب خلط في المجال الدلالي ، وفي هذا يقول لقد فضلت جوانب بعينها على حساب غيرها كي تخلع عليها اصالة وغرابة ليستا لها ، لقد جعلها الباحث زاخرة بالاسرار بانتزاعه لها من النظام الدلالي (٥٤) .

---

(٥١) C. Lévi — Strauss,
(الترجمة الالمانية) Anthropologie Structurale, P. 69 — s. 74.

(٥٢) المرجع المذكور ص ٦٢ (الترجمة الالمانية ص٦٧) .

(٥٣) G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus S. 47.

(٥٤) C. Lévi — Strauss,
Le Totémisme, Paris (1962).

يناقش شتروس المجال الدلالي بمنهج التضاد وذلك فى محاولة لفهم الظاهرة التى توصف بالطوطمية على انها علاقة افراد وجماعات من البشر (فى المجتمع) بأسماء نباتات وحيوانات (فى الطبيعة) ، يربط مصطلح الطوطمية من الناحية النظرية العلاقات بين مجموعتين اثنتين : مجموعة طبيعية واخرى حضارية ، تضم المجموعة الطبيعية فصائل وافرادا وتضم المجموعة الحضارية جماعات أو اشخاصا ، اى ان كل مجموعة منهما تظهر فى شكل جماعى وفى شكل فردى . وهذه العناصر الأربعة تجعل من الممكن قيام العلاقات الأربع التالية بينها :

(١) علاقة فصيلة (فى الطبيعة) بشخص (فى الحضارة) .
(٢) علاقة فصيلة (فى الطبيعة) بجماعة (فى الحضارة) .
(٣) علاقة فرد (فى الطبيعة) بشخص (فى الحضارة) .
(٤) علاقة فرد (فى الطبيعة) بجماعة (فى الحضارة) .

وكل علاقة من هذه العلاقات تطابق ظواهر لوحظت عند جماعة أو جماعات من البشر ومن المنطقي نظريا أن تكون هذه العلاقات الاربع على قدم المساواة ، ولكن العلاقتين الاوليين وحدهما تدخلان فى مجال الطوطمية .

ذكر شتروس ان بحث ردكليف براون لظاهرة الطوطمية قد اقترب بها فى دراسته المقارنة لها الى اخضاعها للبحث البنيوى وذلك بايضاح لثنائيات التقابل . ان الطوطمية شكل يظهر فيه اتحاد ضربين متقابلين ، وذلك بأن تستخدم مجموعة من الاسماء المأخوذة من عالم الحيوان والنبات **(الطبيعة)** استخداما فى غير هذا المجال اى فى المجتمع الانسانى **(الحضارة)** .

وتعتبر هذه الأسماء فى رأى شتروس مصطلحات عامة . ففى الصين ثمة تقابل لغوى بين ما يطلق عليه yang وما يطلق عليه yen ، وهو تقابل بين ما يدل على التذكير والتأنيث وعلى الليل والنهار وعلى الصيف والشتاء ، والى جوار هذين الضربين يوجد ضرب ثالث يطلق عليه Tao ويعبر عن الاتحاد او الكل فهو يعبر مثلا عن الزوجين معا او عن الليل والنهار معا أو عن فصول السنة مجتمعة .

والطوطمية وفق هذا الاعتبار اسلوب خاص للتعبير عن ذلك الكل ، وان تصور الباحثين لها انما نجم عن نظرتهم للتضاد ولم ينظروا الى التكامل او الكل . وبهذا لا تكون الطوطمية ظاهرة منفصلة بل هي مظهر من مظاهر الاستخدام الكلى لالفاظ هذا الضرب .

٣ – ان جهود شتروس كانت تهدف الى دراسة كيفية اداء الانسان لعملية الفكر ، واذا كان ليفي بريل فى كتابه « العقلية البدائية » قد حاول ان يضع تقابلا بين فكر البدائيين والفكر المنطقي فان شتروس فى كتابه : « الفكر الهمجي La Pensée Sauvage » (١٩٦٢) قد حاول ببحثه لذلك أن يصل الى المنطق غير الواعي للعقل الانساني عموما اي قبل ان يتغير ويصبح فكرا مصقولا pensée domestiquée . ويطلق شتروس هذه التسمية على الفكر السائد فى الحضارات الراقية . ان منطق **الفكر الهمجي** يشبه الطبيعة غير الواعية للغة – واذا كان اللغوى يبحث النظام اللغوى رغم كونه فى اللاوعى فى البيئة اللغوية فان الباحث الاثنولوجي – يبحث ذلك المنطق الكامن فى اللاوعي عند أصحاب الفكر الهمجي . ان القول بان الفكر الهمجي – وهو ما سمى من قبل باسم العقلية البدائية – غير منطقي مردود عليه ، اذ ان شتروس يرى أن الفكر الهمجي وكل ضروب الفكر عند الانسان قادر على « التجريد » وانه يعرف ايضا نزوعا نحو المعرفة

ستيث تومسون

تحليل عناصر الرواية *

كمنهج فولكلوري

ترجمة وتعليق: صفوت كمال

منذ اكثر من قرن وحتى الآن ، اهتم الاثنولوجيون والفولكلوريون اهتماماً جاداً بكل مظاهر التراث الانساني . ويبين تاريخ البحث في هذين الميدانين المتصلين اتصالاً وثيقاً بعضهما ببعض (١) ، تغيرات كثيرة حدثت في اهتمامات الدارسين ، خلال هذه الحقبة كما يبين ايضاً (تاريخ الدراسة) الآراء الشائعة التي حددت نشاط هؤلاء الدارسين . ففي البداية نجد ملاحظات عفوية عن متشابهات غريبة في بعض العادات والمعتقدات والحكايات والاغاني التي جمعت من انحاء العالم المختلفة .

بعد هذه البدايات ونتيجة للتطور الطبيعي في الدراسة ، ظهرت عمليات مسح مطردة

---

* Stith Thompson, Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method, FF Communications No. 161, Helsinki 1955.

يعتبر تومسون (١٨٨٥ —) العالم الامريكي المعاصر ، احد كبار علماء الفولكلور الذين عملوا على تأصيل مناهج البحث الفولكلوري ، وواحداً من العلماء البارزين المتخصصين في دراسة الحكايات الشعبية . فقد صرف معظم — ان لم يكن كل — جهوده العلمية في دراسة الحكايات الشعبية ووضع التصنيفات العلمية لها . ويعتبر عمله الكبير « فهرس عناصر الادب الشعبي Motif Index of Folk Literature » من اهم الاعمال التي اختص بها علم الفولكلور — من حيث فهرسة عناصر المادة موضوع الدراسة — دون غيره من العلوم الانسانية . كما ان عمله في تصنيف « طرز الحكايات الشعبية » يعتبر من اهم الاعمال التي ساعدت على تيسير وتسهيل اساليب البحث العلمي في تحليل الحكاية الشعبية . وان كان يرجع فضل الريادة العلمية في هذا النمط خاصة من العمل المنهجي للعالم الفنلندي انتي آرني Antti Aarne (١٨٦٧ — ١٩٢٥) الذي نشر اول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية عام ١٩١٠ (FFC. N:o 3.) .

جمعت العديد من هذه المماثلات (القياسية). ولقد تأثر الدارسون الأوائل تأثراً كبيراً بهذه المتشابهات لدرجة أنهم لم ينحوا نحو استقصاء ما اذا كانوا يتعاملون مع مع ثلاث أم متفردات خاصة . فلدينا الآن المجموعات الكبيرة **لفريزر** Frazer التي ابتعث « الغصن الذهبي » (٢) ، وكذلك تغيرات **رينهولد كولر** Reinhold Kohler التي زيدت تفصيلاً بعد ذلك في العمل الكبير **لبولتي وبوليفكا** Bolte and Polivka الذى صدر في خمس مجلدات والذى لم ترد فيه حكايات الأخوين **جريم** J. & W. Grimm مع تتبع نصوصها المتغايرة الواضحة فحسب ، بل وردت في كثير من الأحوال مقسمة الى الأجزاء التي تتكون منها مع مقارنة هذه الأجزاء بمثيلاتها في أنحاء متباعدة من العالم .

كذلك بذلت محاولات سابقة لأوانها لتفسير المادة القاصرة وغير المنسقة التي أمكن حينئذ الحصول عليها . وقد تم بعض هذا العمل بمهارة فائقة ، وما زال موضع تقدير دارسين مجيدين ، غير انه كان ثمة مبالغة في الاتجاه الى تكوين مدارس فكرية ومحاولة استخدام مبدأ بعينه لحل جميع المشاكل ، وهكذا ظهرت

ولقد اخترت مقال تومسون « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلوري » الذى نشره قبيل اصدار الطبعة الثانية من « فهرس عناصر الأدب الشعبي » نظرا لما يثيره من تساؤلات حول هذا النمط من أنماط فهرسة عناصر الحكايات الشعبية ، وهي تساؤلات لا تزال موضع بحث بعض الدارسين العرب الذين يرون ضرورة الاتفاق على اسلوب موحد في جمع مواد المأثورات الشعبية وتصنيفها .

وفي هذا المقال سيلحظ القارىء بعض المشاكل التي تواجه عمليات التصنيف هذه ، والتعليقات الهامشية التي أضفتها بأمل توضيح بعض النقاط في المقال . فالمقال الأصلي لا توجد به أية تعليقات أو اشارات هامشية . كما أردفت الترجمة بتعقيب أردت به اعطاء بعض المقارنة بالنسبة لتصنيف « الطراز Type » وتصنيف العنصر (Motif) .

« المترجم »

(١) « توجد صلة وثيقة بين علم الفولكلور وعلم الانثولوجي وليس في الامكان فصلهما عن بعض بحدود مانعة ، فالفولكلوري وخاصة في أوربا وامريكا الجنوبية ، يهتم بين حين وآخر بالنظم الاجتماعية التقليدية ، والثقافة المادية لأى مجتمع يدرسه . والانثولوجي سواء كان يدرس جماعة من الناس في وسط افريقيا أو في وسط أوربا ، يجد نفسه أحيانا عاجزا عن أداء عمله على أكمل وجه دون معرفة المأثور من قصص ، ورقصات ، ومعتقدات ، وممارسات سحرية من الجماعة التي يدرسها » .

و « رغم أن جهود الفولكلوريين تشارك جهود الانثولوجيين في وضع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجه الدارسين ، غير أن جهود الفولكلوريين ظلت مجهولة ، اذ كانت هذه المشكلة ملقاة عادة على عاتق الدراسات الانثروبولوجية . وهكذا ظل العمل القيم الواضح للفولكلوريين ، هو امكان تنظيم الأرشيفات وعمليات الجمع المنسقة ، وتحليل مواد الروايات الشفاهية ووضع مناهج بحث الحكايات الشعبية » .

S. Thompson, Advances in Folklore Studies, in : " Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory ", The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 587, p. 595.

سبق أن نشرت ترجمة لهذا المقال بمجلة « المجلة » العدد ٩٢ السنة الثامنة ، القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

(٢) صدرت ترجمة عربية للجزء الاول من الملخص الذى وضعه سير جيمس فريزر عن مؤلفه الكبير « الغصن الذهبي » . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

المدرسة الانتشارية (٣) والمدرسة التأصيلية(٤)، بل حتى فى داخل هاتين المدرستين ظهــرت مدارس فرعية ترى فى المتشابهات نوعا ما من الدلالة الاسطورية او اللغوية . بل ان كتاب **فريزر** العظيم ، يوحى لغير المتخصصين بالاعتقاد فى وجود صلات اصولية بين كثير من عناصر الثقافة التي تبدو الآن مجرد مماثلات .

من هذه المحاولات المبكرة لتفسير المعطيات التي كانت متوافرة حينذاك ، ظهر رد فعل طبيعي ، كما ظهر ايضا جيل كامل او اكثر من الاثنولوجيين الذين شغلوا انفسهم اســاسا « بتفرد » الثقافة التي كانوا يدرسونها ، ولم يشاءوا ان يبذلوا اهتماما كبيرا بدراســة « التناظر » و « التماثل » فى العناصر الثقافية، ومالوا الى التقليل من قيمة عمل الذين اهتموا بدراسة عوامل انتشار العناصر الثقافية .

هــذا الاتجاه ، اختص به معنى الواقع الاثنولوجيون اكثر من الفولكلوريين . اذ لــم يكف الفولكلوريون ابداً عن دراساتهم المقارنة . فالجامع لثقافة معينة ، غالباً ما يكون متحيزا للجماعة الانسانية التي يجمع منها مادته . ومن المحتمل فى كثير من الاحوال ان يشعر جامع هذه الثقافة بأن المادة التي حصل عليها لها قيمة متفرّدة ، وانها من نواح كثيرة اهم مما جمع من منطقة مجاورة . وهذا بالطبع اتجاه ذاتي ولا يدخل فى الدراسة العلمية الفعليــة للتراث . فالفولكلورى يعرف ، عــادة ، ان الدراسة المقارنة تكوّن قسما من اهم اقسام عمله .

ولقد احتفل عدد كبير من الفولكلوريين منذ البداية بالمشــاكل التى تبعث على الحيرة والفضول والتي تكشف عنها دراسة الرواية التقليدية . فقد لاحظوا ان ظاهرة الروايــة منتشرة عالميا ، وانها تكاد تكون ــ كأى مادة ثقافية اخرى ــ موجودة فى العالم أجمع . ذلك ان طبيعة الفكر البشرى بذاتها ، قد انتجت بلا شك كثيراً من المماثلات الطبيعية كما حدث كذلك انتشار كبير لعديد من عناصر (٥) روايات جماعة انسانية الى روايات جماعة اخرى . اذ يوجد خط متصل يمتد من ابسط اشكال الثقافات الشفاهية (السابقة على التدوين) ليصل الى اكثر انواع الروايات الغــربية ، تحضّرا ، حاملاً معه المادة ذاتها المكونة للرواية . فليــس هناك انفصال يمكن ادراكه بسهولة بين حكايات جماعة ما واخرى . فقد لوحظ منذ البداية وجود عناصر كثيرة شائعة فى كل من مادة وبنية الحكاية التقليدية ، مما يسمح بعقد مقارنات ذكية وقيمة بين هذا الكم الكبير من الرواية فى العالم . والواقع ، ان الانفصال الحقيقي ، انما تم مؤخراً وفى الثقافة الغربية ، حينما بدأ المؤلفون يجتهدون لتحقيق الأصالة فى أعمالهم، ويتجنبون عن عمد اثر التراث . وقد نما هذا

(٣) Diffusionists اتباع المدرسة الانتشارية ، دارسو الاصل المشترك فى الروايات ، الذين يرون ان الروايات كلها صدرت عن مصدر واحد ثم انتشرت وهاجرت من مكان الى مكان . ويعتبر تيودور بنفى Theodor Benfy (١٨٠٩ ــ ١٨٨١) مؤســس نظرية هجرة الحكايات الشعبية من الهند وانتشارها فى اوربا . كما يعتبر اتتى ارنى من اتباع هذه النظرية واول من طور المنهج الجغرافي التاريخى فى دراسة الحكايات الشعبية .

(٤) Polygeneticists اتباع المدرسة التأصيلية ، دارسو الاصول المتعددة للروايات ، الذين يرون ان الروايات لم تصدر عن مصدر واحد بل صدرت عن مصادر اصليــة عدة .

الاتجاه فعلاً الى ان أصبح المؤلف « مبتلى » بالقوانين الموضوعة ضد السرقة الادبية ، وان كانت (السرقة الادبية) لم يعترف بها كرذيلة في كثير من ارجاء العالم ، بل ان التمسك بالتراث ، لاتجنبه ، هو فضيلة لدى اغلب رواة القصص ، سواء كان ذلك في الآجام الاسترالية او في أسواق الشرق الأدنى .

وثمة نقص في الادوات المناسبة لدراسة الرواية التقليدية(٦) ، علاوة على الحاجة الملحة للمصطلحات الدقيقة ، وقد تبدد سدى كم كبير من العمل ، بسبب ان الناس كانوا يستخدمون تسمية واحدة للدلالة على اشياء متباينة . فكثير من المتماثلات التي حددوها لم تكن متماثلة فعلاً . ولكن هذا الخطأ في

---

(٥) Motifs : العناصر التى تتكون منها بنية المادة« الثقافية » او « الموضوع » ـ موضع الدراسة ـ والعنصر هو أصغر جزء يمكن أن ينقسم اليه الموضوع . كما انه القسم الأساسي الذى يمكن ان تقسم المادة على اساسه الى اقسام رئيسية ، كل قسم منها له دور اساسي في بناء العمل الادبي او الفني ، او الظاهرة الثقافية . ويكون بذلك المحور ـ تبعا لترجمة الدكتور عبد الحميد يونس للموتيف ـ الذى يشكل بناء العمل الادبي . وهو « الجزيء » في ترجمة اخرى « للموتيف » يستخدمها الاستاذ رشدى صالح . « وهذه الجزئيات تؤلف فيما بينها نسيج الحكاية او قل نسيج الا نموذج (Type) وبعض هذه الجزئيات يتشابه فيما بينه ، الى الحد الذى يكفي ان يجعلها تتبادل المواضع في حكاية من الحكايات » . ويرى الاستاذ رشدى صالح في ترجمته لكلمة « Motif » في الفولكلور ان « كلمة موتيف تعني اي جزء يمكن ان تنحل اليه فقرة الفولكلور » راجع ترجمته لكتاب ، علم الفولكلور ، تأليف الكزاندر هجرتى كراب ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ . صفحات : ١٨ ، ٢٩٠ ، ٤١٢ .

من هذا النص . نلاحظ ايضا ان الاستاذ رشدي صالح قد استخدم كلمة « الانموذج » كترجمة لكلمة Type في الفولكلور ، ولكنني استخدم هنا كلمة « طراز » كترجمة لمصطلح Type كما استخدمت كلمة « نمط » كترجمة لكلمة Pattern وذلك كوسيلة من وسائل تحديد المصطلحات والتصنيف . فالطراز Type ينقسم الى انماط Patterns والانماط تنقسم الى وحدات Units ، او فقرات Items . والوحدة او الفقرة تنقسم الى عناصر (Elements) او Motifs اى الى جزئيات اساسية ورئيسية في الموضوع من حيث انها العناصر المكونة للموضوع والتي تتركب منها « بنية » المادة موضع الدراسة وموضوعها . مع ملاحظة أن من العناصر ما يكون في الوقت نفسه ، هو الفقرة الأساسية أو الوحدة الأساسية في النمط . فيكون بذلك ، النمط ، هو الوحدة والعكس بالعكس . او تكون الوحدة مكونة من عنصر واحد فتكون الوحدة هي العنصر والعكس بالعكس . وقد ترجم الاستاذ فوزى العنتيل كلمة Motif ، الى : جزئية ، وحدة ، موتيف . وكلمة Type الى : نمط ، نموذج . اما كلمة Unit ، وكلمة Pattern فلم تردا في قائمة المصطلحات التي اوردها في كتابه : الفولكلور ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

والواقع ان ترجمة المصطلحات تحتاج الى اتفاق علمي موحد امل ان يتم قريبا . وبالنسبة لكلمة « نموذج » فقد آثرت ان استخدمها كترجمة لكلمة Model حينما يكون الحديث مرتبطا بشكل Form الحكاية الشعبية او بأي موضوع آخر من طرز الابداع الشعبي .. وحينما يكون الحديث عن الشكل العام للحكاية .

(٦) نشر الاستاذ د. "J. H. Rowe" دراسة عن تطور مجالات استخدام وتطبيق الادوات والوسائل التكنولوجية في البحث الانثروبولوجي ، ومن هذه الآلات والادوات ما يستعين به الباحث الفولكلورى في بحوثه وخاصة في عمليات البحث الميداني في جمع وتسجيل مادته العلمية ، وكذلك في فحص بعض النماذج من الثقافة المادية .

راجع :

J. H. Rowe, Technical Aids in Anthropology. A Historical Survey, in " Anthropology Today ", op.cit., pp. 895-940.

الأمريكيين (٩) . ويبدو لي الآن ، أن من حسن حظي ، أنني قد اهتممت مبكراً بعمل بعض المقارنات بين حكايات الهنود الأمريكيين وحكايات الاوروبيين . فقد تناولت دراساتي في ذلك الوقت الحكايات الكاملة الواضحة التي نقلها الهنود الأمريكيون من المستوطنين الاوروبيين . وحينما حاولت بعد ذلك دراسة الحكايات النظيرة الأقل وضوحاً ، واجهتني صعوبة ترتيب مئات الفقرات الصغيرة التي مررت بها والتي تبدو عادية لدارس الفولكلور الاوروبي . كما تبين لي أن أحداً لم يقم من قبل بجمع عناصر روايات الشعوب من أنحاء العالم جميعاً ، وفي مختلف طرز التطور الاجتماعي والصناعي حتى يمكن عمل مقارنات لها . بسبب هذه الحاجة ، وتسهيلاً للدراسة ، بدأت في عمل تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، وقد كان ذلك جوهر بداية العمل الذي نما وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » (١٠) .

وعلى الرغم من أنني المؤلف المذكور اسمه على هذا العمل ، الا أنه ما كان له أن ينمو بغير

---

٩ ـ كان مطلع القرن العشرين بداية اكتشاف التراث الفني والقوة الجمالية للفن الافريقي وخاصة فنون النحت ، مما اثار الاهتمام بمختلف اشكال الابداع الفني الافريقي وخاصة الحكايات والأساطير والمعتقدات الكامنة خلف مظاهر الابداع الفني التشكيلي . كما واكب ذلك اهتمام آخر في دراسة فن الهنود الحمر وسكان البقاع الشمالية المتجمدة والشعوب الفطرية (البدائية) القاطنة في جزر المحيط الهادى .

وقد صدرت دراسات عديدة ومجموعات من الحكايات الشعبية الافريقية ، ومن الكتب التي تناولت موضوع الحكايات الشعبية الافريقية والنحت الافريقي مع تقديم مجموعة من الحكايات الافريقية ، كتاب :

African Folktales and Sculpture, ed. and Introduction by Paul Radin, Secker — Warburg, London 1965.

علاوة على الدراسات التقليدية التي اصدرها علماء الفولكلور الاوائل مثل ماكس موللر Max Müller وتيلور E. B. Tylor واندرو لانج Andrew Lang والفرد نت Alfred Nutt عن الثقافة البدائية (Primitive Culture) .

راجع :

Richard M. Dorson, The British Folklorists. A History, Routlege — Kegan Paul, London 1968.

Richard M. Dorson, (ed), Peasant Customs and Savage Myths, Selections from " The British Folklorists ", Vol. I., Routledge — Kegan Paul, London 1968.

انظر ايضا : ١ ـ عبد الواحد الامبابي ـ الحكاية في الفولكلور الافريقي ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادى عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ .

٢ ـ صفوت كمال ، من أساطير الخلق ، مجلة « عالم الفكر » العدد الأول ، المجلد الثاني ، الكويت ١٩٧٠ .

(١٠) Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballades, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends :

Vol. I, A — C, 1932, FFC. No. 106.
Vol. II, D — E, 1933, FFC. No. 107.
Vol. III, F — H, 1934, FFC. No. 108.
Vol. IV, J — K, 1934, FFC. No. 109.
Vol. V, L — Z, 1935, FFC. No. 116.
Vol. VI, Alphabetical Index, 1936, FFC. No. 117.

التعاون الصادق والمساعدة المخلصة التي قدمها عدد كبير من الفولكلوريين في ارجاء متعددة من العالم . فقد كان نصحهم ، كما كانت اعمالهم احيانا تفوق كل تقدير ، سواء في مراحل اتمام هذا العمل أو بعد ذلك . فالخطة الاصلية لهذا العمل ، كانت مجرد الجمع السهل للموضوعات الممكن الحصول عليها من الهنود الأمريكيين ومن المجموعات الاوروبية الكبيرة . ولكن ولعدة أسباب ، نمت خطة العمل وازدادت طموحاً . ومن خلال نصيحة ومعاونة آخرين ، سرعان ما تقرر البدء في محاولة استيفاء « الفهرس » ليمثل على الأقل روايات من كل ارجاء العالم . والواقع ان تغطية العالم كله كانت متعذرة تماماً ، خلال حياة فرد واحد ، بالطبع . ولكن كانت توجد على الأقل مجموعات تمثل ثقافات متنوعة ، وكذلك مجموعات لأساطير شعوب عدة ، جمعت من مختلف أرجاء العالم ، وفهارس للحكايات الاوروبية . وبعض المجموعات الكبيرة لحكايات شرقية ، وعدد جم من الدراسات عن التقاليد ، وخوارق القديسين ، ومجموعات للامثولات (١١) والأدب التقليدي في العصور الوسطى (١٢) — كل ذلك ، اخذت منه نماذج وصنفت ، وقد ظهر من خلال ممارسة العمل ان بنى (١٣) كثيرة للروايات كانت متشابهة وسهلة المقارنة ، ثم تبين عن يقين ، ان كثيراً من مثل هذه البنى غير متناسبة مع بعضها . وعلى كل حال ، فقد تسقت كلها في تصنيف عام ، ولم يكن من الضروري عمل توضيحات خاصة في « الفهرس » نفسه . فمثل هذا التوضيح يمكن ان يكون مهمة دراسات لاحقة وذلك في ما لم يتناوله الفهرس بالتوضيح الكافي .

اما الذين اعترضوا على ان العناصر المتشابهة بل الواضحة ، قد وضعت بعضها تلو البعض دون مراعاة علاقاتها الاصولية ، فان هؤلاء لم يدركوا ان « الفهرس » كله ، هو محاولة لعمل ترتيب ملموس لمثل هذه العناصر كشكل من اشكال جرد الروايات الموجودة في العالم . ولعل العنوان المقترح اصلاً لهذا العمل كان يسفر بطبيعته عن ذلك اكثر من العنوان الحالي . فقد اقترحت ان يسمى هذا العمل « مواد الأدب الشعبي » . ولكن ، باعادة النظر في هذا العنوان ، تبين ان فكرة « الفهرسة » للعناصر لا تتضح تماماً من خلاله .

واذا افترضنا — هذا الذي اثبتت النتائج ، في رأيي — صحته بوضوح — وهو انه كانت هناك حاجة حقيقية لعمل مثل هذا التصنيف للعناصر ، فاي اغراض يخدمه هذا الفهرس ؟ ولماذا تقرر عمله على اتساع العالم ، وجعله لقطاعات ثقافية متعددة ؟ هذا القرار كان نتيجة الاعتقاد بان ممارسة رواية القصص هي واحدة من اكثر انشطة الانسان شيوعاً في العالم كله تقريبا ، ودراستها يجب الا تكون بالتجزئة ، بل يجب ان تشمل ، عاجلاً ام آجلاً ، كل اجزاء هذه الروايات جملة واحدة . فمنذ ان صدر « الفهرس » عارضا اقساما

(١١) Exempla ، قصص الواعظ او الامثولات .

١٢ — يرى الكزاندر كراپ ان (الدراسة الحقة لهذه الاعمال لا تدخل في ميدان الفولكلور) بل تتصل بالتاريخ الادبي في عصره الوسيط وهو الذي لم يوضع بعد (علم الفولكلور عام ١٩٣٠) (ويكفي ان نقول ان بعض الحكايات المذكورة في هذه الكتب ، كان مجهولاً في أوربا اثناء تاريخها القديم ، ومطلع تاريخها الوسيط ، على حين كانت تلك الحكايات نفسها معلومة لاهل الشرق ، منذ فترة طويلة سابقة . والأمر الثابت تاريخياً ، هو ان للتاثيرات الشرقية اثرها في ادب الامثولات — وجاكوب فون فترى ، قضى سنوات عديدة من حياته في الاراضي المقدسة ، وتعتبر قصص فترى من اهم مجموعات الامثولات) . (علم الفولكلور — ترجمة رشدي صالح ص : ١٠٢) و (كان استعمال الواعظ او الحكايات الشارحة معروفا في العالم القديم ، غير ان الحكايات الشارحة كانت تستنبط من الأساطير) نفس المرجع ص : ٤٨٦ .

١٣ — جمع بنية ، وتستخدم هنا للدلالة على جسم الحكاية اي بنائها الذي تتشكل منه وتتكون به .

كبيرة من المادة على مختلف مستويات الثقافة الأدبية ، مثل الأدب الايرلندى القديم ، والسير الشعبية الايسلندية ، ومجموعات الامثولات ، ومجموعات نوادر من العصور الوسطى ومجموعات حكايات شعبية هندو امريكية واوقيانية . وقصص افريقية وشيريميسية (١٤) وحكايات شفاهية من الهند والصين واليابان ـ كل ذلك ـ قد دل على انه كلما كان استيفاء « الفهرس » كاملاً ، كانت قيمته اكبر بالنسبة للمهتمين بذلك (١٥) .

على كل حال ليس هذا مجال مناقشة المنهج المستخدم فى « فهرس ـ العنصر » . فالفهرس الذى تم فعلاً لم يوضع على اية اسس فلسفية مطلقا ، بل جاء معتمداً على الخبرة العملية ، على أساس من التجربة والخطأ . فالمادة التي بدت منتمية بعضها الى بعض ، وضعت معاً ، وقد تمت عدة تغييرات قبل اقرار الترتيب النهائي له . كما عدلت الاقتراحات التي اقتبست من نظم المكتبات لتتوائم مع احتياجات « الفهرس » . وقد امكن تناول عناصر متنوعة الدرجات سواء كانت عامة او محددة ، بوساطة التقسيم الى ابواب واقسام ، واحيانا بعمل اقسام فرعية . وبذلك وَجدتْ الأفكار العامة الكبيرة مكانها وبسهولة فى الفهرس ، مما سهل بالتالى تمييزها عن الفقرات المفصلة ومكن من التثبت من صلتها بعضها ببعض او على الاقل الشك فى صحة هذه الصلة . و « الفهرس » مجرد تطبيق لقواعد التقسيم المعروفة جيداً ، اقسام رئيسية واقسام فرعية ، وقد وضع بحيث يمكن التوسع فيه الى اي مدى ممكن دون تحديد ، بينما اعدت قائمة ببليوجرافية لكل فقرة ، كعامل مساعد حسب ما تقتضي الظروف .

وروعي ان تتسع خاتمة الفهرس لكل شيء . فاذا اكتشف جزء جديد لا يمكن ادراجه ضمن « الفهرس » فيمكن ان يضاف فى هذه الخاتمة ويشار اليه اذا ما اكتشف جزء آخر فى العالم .

اذن ، ماذا يمكن ان يندرج فى فهرس مثل هذا ؟ لقد وجدت ان اصعب سؤال يمكن ان يوجه اليّ بشأن هذا الفهرس ، ربما يكون السؤال الهام ـ ما العنصر ؟ وليس لهذا السؤال جواب قصير سهل . اذ توجد فقرات معينة فى فى الرواية يحرص رواة القصص على استخدامها ، وهذه الفقرات هي المادة التي تنسج منها الحكاية . فاذا كان لها فائدة حقيقية فى تكوين الحكايات ، فان نوعيتها لا تؤثر مطلقا فى اعتبارها عناصر تكوين . وفى الواقع ، يكون لبعض الاشياء طابع خاص يسبغ عليها اهمية بعينها ، تجعل الانسان يذكرها دائما ، على غرار التعريف الشائع الذى يحدده الصحافيون للخبر ـ اذا عض كلب انسانا فذلك ليس بخبر ، أما اذا عض الانسان كلباً فذلك هو الخبر . فالتجارب اليومية ، من النادر تذكرها ، اذا لم يمسها شيء غير عادى . فى حين أن عالم ما وراء الطبيعة ، مثلاً ، يكون عادة بعيداً عن ما هو عادى فى الحياة اليومية ، ولذلك يشكل عناصر جيدة للرواية . وبصفة عامة ، يمكن القول ان العناصر تتعامل مع اشياء بعينها ـ مع آلهة وانصاف آلهة ، مع اجسام سماوية حينما تكون مواصفاتها غير تلك المواصفات التي ترد فى علم الفلك ، مع اصول الحيوانات وعاداتها ، حينما يختلف ذلك عن دروس معاهد علم الحيوان ، وتتعامل مع الحيوانات الغريبة وغير العادية التي لا توجد فى الكتب المدرسية لعلم الحيوان ، ومع الممنوعات

١٤ ـ Cheremis قبائل تنتمي أصلاً الى الشعب الفينو ـ مجرى القديم Finno-Ugric . ويقطن الشيريميس الضفة اليسرى من اعالي نهر الفولجا .

New Larousse Encyclopedia of Mythology, Paul Hamlyn, 1969, p. 299.

١٥ ـ فالفهرس يساعد على معرفة الطرز والعناصر المتشابهة فى ارجاء مختلفة وييسر الدراسة المقارنة .

على اختلاف أنواعها ، مما لا يذكر عـادة في لوائح القانون ، مع موضوعات سحرية ، أو تتناول المظاهر المتنوعة للموتى أو المخلوقات العجيبة كالغول وما شابه ذلك ، والأناسي المفزعة ، وخبطات الحظ ، والممارسات الاجتماعية غير العادية ، وما شابه ذلك . أو قد يكون العنصر مجرد حدث بسيط من اي نوع ، يروى لانه يتضمن شيئاً فكاهياً ، أو لأنه يدهش السمع . وكذلك عناصر اخرى كثيرة لا تزيد عن كونها انعكاساً لعالم المعتقد الذي يشكل خلفية الرواية .

لعمل فهرس مثل هذا لمجموعات عديدة قدر الامكان من الشعوب ، لا بد من مراعاة عدة اعتبارات ، من اهمها ، السؤال الملح عن : الى اي مدى يمكن تجزئة هذه المادة ؟ فمن الممكن ان نخصص باباً عن الموتى بصفة عامة، ولكن ذلك لن يساعدنا كثيراً ، ويمكن ان نقسم ذلك الباب الى مجموعات مئوية ، ونخصص قسماً منها للأشباح ، ولكن ذلك بدوره لا يفيدنا كثيراً . ومن الممكن أن نوجه اهتمامنا الى نوع معين مثلاً من الاشباح ، نسميها الأشباح المرئية في مكان معين ، وهذه قد تتعدد انواعها . وفي هذا القسم يمكن ان نبحث القصة الاوروبية الشائعة عن «الصيد البرى»(١٦) . هذه الخرافة معروفة جيداً في كل ارجاء اوروبا وفي أجزاء اخرى من العالم . والقائمة البيلوجرافية لهذا العنصر تشغل حوالي الصفحة . وقد قسمنا هذه القصة عن « الصيد البرى » الى تصنيفات فرعية عديدة لأننا وجدنا ان هذه التصنيفات الفرعية غالباً ما توجد في تراثنا وبذلك يمكن التحقق منها حينما توجد . فمثلاً ، قسم كامل من الصيد البرى خصص لتبيان ان القناص البرى دائم التجوال ، بسبب اثم اقترفه . ولكن هل في ذلك تفصيل كاف ؟ لقد تبين أن طبيعة الاثم الذي اقترفه القناص يجب أن تحدد ، اذا ما كانت قسوة ، انتحاراً ، قتل الوالدين أو احدهما أو قتل الأبناء ، أو موتاً غير محدد النوعية ، أو غير ذلك . لذا نجد ان هذه الفقرة لم تدرج في هذا الباب فحسب ، بل ادرجت ايضاً تحت القسم المئوى ، والقسم العشرى ، والاحادى ، ثم قسمت الى كسر عشرى في قسمين . هذا تجزيء واسع الى حد مقبول بالنسبة للعنصر ، ولكنه تقسيم لا يعتبر بحال من الأحوال أكثر أشكال « التجزيئي » تغطية . فتقرير الى اي مدى تكون فائدة تقطيع العنصر الى اجزاء اصغر ، والى اي مدى يجب عمل ذلك هو من المشاكل القائمة دائماً في العمل . ومن الناحية العملية ، بالنسبة لي ، فانني لم اتعد اربع نقاط عشرية في التقسيم . وعلى العموم ، بقدر ما يكون التحليل أكثر تفصيلاً ، يحقق « الفهرس » فائدة اكبر . كما أن من يستخدمون الفهرس يميلون عادة الى ان تكون تحليلاتهم اكثر تفصيلاً مما هو وارد فعلاً في الأصل .

ما الفائدة التي حققها « فهرس العنصر » هذا ؟ لقد تمت عمليات مسح واسعة ، اشير اليها من قبل ، مرتبطة بهذا « الفهرس » نفسه ، وقد روجعت هذه الاعمال بدقة لبيان

---

١٦ ـ Wild Hunt . تظهر هذه الاشباح في اشكال عديدة متغيرة ، ولكن المحتوى الاساسي لأشكالها واحد . ويتلخص ذلك في ظهور قناص مع مجموعة من القناصين في رحلة صيد تصحبهم كلاب الصيد ، عابرين السماء في المساء . والقصص التي تدور حول « الصيد البرى » نجدها في التراث الاوروبي القديم ، عبر اوروبا كلها . .

هذا العنصر ، يندرج في تصنيف تومسون في فهرس عناصر الادب الشعبي تحت رقم (E 501) ويرمز الحرف E الى القسم الخاص بالموتى .

راجع :

S. Thompson, The Folktale, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1946, p. 257.

ملاءمتها مع هذا التخطيط . وقد يكون من اهم الاعمال التي تمت حتى الآن « فهرس عناصر الادب الايرلندى القديم » (١٧) **لبيت كروس** والعمل الذى انمه اخيراً بكوبنهاجن **د . بوبيرج** Dr. Boberg عن مادة السير الشعبية الايسلندية ، و « عنصر وطراز الحكايات الشفاهية الهندية » الذى انتهينا من عمله حالياً **الدكتور باليس** Dr. Balys وانا ؛ و « فهرس الأقاصيص الايطالية » **لروتوندا** Rotunda والامثولات الاسبانية **لكيلر** Keller و « حكايات خوان دى تيمونيدا » Juan de Timoneda **لتشيلدرز** Childers .

كما اجريت فى عدة جامعات سلسلة متصلة من الدراسات عن كتب النوادر التي صدرت فى عصر النهضة الاوروبية ، وقد أثمرت هذه الدراسات عملاً جيداً يكلف به طلبة الدراسات العليا . كما انتهى حالياً عمل تحليل دقيق واسع للحكايات الشعبية الانجليزية والامريكية ، واظن ان هذا التحليل يبين بوضوح العلاقة بين كل من هذين الكيانين الكبيرين من القصص .

كما ان كثيراً من الروايات الصينية فهرست حالياً وكذلك مجموعات يابانية هى موضع الدراسة .

من المحتمل ان لا يكون « فهرس العنصر » هو الحل النهائي لشكلة فهرسة مختلف انواع الروايات . فعلى سبيل المثال ثمة موروثات اقطار متنوعة فى اوروبا ، تخبرنا عن انواع عديدة من مخلوقات ما وراء الطبيعة . هذه المخلوقات ، لا يمكن بالفعل عمل مقارنة قياسية لها . والسؤال القائم الآن ، هو من انسب وسيلة لتنظيم هذه المادة . هذه المشكلة هى موضع البحث فى جامعة اوسلو حالياً وقد نوقش هذا الموضوع الى حد ما فى المؤتمر الدولى للفولكلور عام ١٩٥٠ (١٩) . وقد وضح منذ امد بعيد ، ان « الفهرس » يجب ان يراجع فى اسرع وقت . وتجرى الآن محاولة جادة لتغطية عناصر الروايات فى العالم بطريقة ادق واكثر مما كان ممكناً فى الطبعة الاولى . ففى خلال السبعة عشر عاماً (٢٠) منذ ان ظهر هذا العمل ، تفضل عدد كبير من الطلبة والدارسين

---

١٧ ــ Peete Cross, Motif-Index of Early Irish Literature.

صدر بعد ذلك فهرس طرز الحكايات الشعبية الايرلنديةويستخدم اسلوب ارنى ــ تومسون فى التصنيف ، وضعه شيان سوليفان وريدر كريستيانسن . وكلاهما من كبار علماءالفولكلور :

Seàn O Sùilleabhàin § Reider Th. Christiansen, The Types of the Irish Folktale, FFC. 188, Helsinki 1963.

١٨ ــ Rotunda, Motif-Index of the Italian Novelle.

١٩ ــ فى مؤتمر الفولكلور الدولي الذى عقد فى بروكسل خلال شهر سبتمبر سنة ١٩٦٢ ووفق على اتباع تصنيف تومسون فى دراسات الفولكلور وتوحيد اساليب الفهرسة لطرز الحكايات الشعبية تبعاً لاسلوب ارنى ــ تومسون فى التصنيف . وقد عدلت بعض المراكز نظم ارشيفاتها لتتوافق مع هذه الطريقة . ولكن يوجد دارسون آخرون فى اوروبا لم يقبلوا تصنيف تومسون كقاعدة عامة فى تصنيف طرز الحكايات الشعبية فالعالم البولندى « يوليان الكچانوفسكى » صنف الحكايات الشعبية البولندية تصنيفاً آخر وان كان لا يبعد كثيرا عن تصنيف ارنى ــ تومسون بل يكاد ان يكون قد اقتبس اسلوب التصنيف هذا مع تجنب مواضع الضعف فيه .

Julian Krzyzanowski, Polska Bajka Ludowa w Ukladzie Systematycznym, (The Systematic Catalogue of the Polish Folktale), Ossolineum, 1963, Vol. II, p. 243.

راجع ايضاً : K. M. Briggs, Making a Dictionary of Folk-Tales, in :
"Folklore" (Review), Vol. 72, March 1961, London, Folklore Society.

٢٠ ــ ظهرت الطبعة الثانية فى ستة اجزاء (١٩٥٥ ــ ١٩٥٦) .

والباحثين من ارجاء متنوعة في العالم بارسال دراساتهم الي ، لذلك سوف تظهر الطبعة الثانية المراجعة من « فهرس العنصر » وقد زيدت بسهولة الى ضعف حجم الطبعة الاولى. ويبدو لي أن من الممكن اعداد مخطوطة هذا العمل للطبع خلال السنتين القادمتين .

انني ارجو ان يجعل « فهرس العنصر » هذا ، وخاصة الطبعة المراجعة ، تداول شتى مواد الروايات في كل اجزاء العالم ايسر مما قبل ، وان يساعد الدارسين على تجنب بعض العثرات التي تحدث نتيجة عدم ادراك الصلة بين ما هو متداول بين ايديهم وما قد يكون في مكان آخر .

وكمنهج في الفولكلور ، فان فهرسة العناصر هي مجرد عمل اولي لابحاث تجرى فيما بعد ، والفهرس نفسه لا يعد بحثاً في حد ذاته ، اذ اننا لا ندرس اى عنصر من العناصر المدرجة في الفهرس . فدور الفهرس بالنسبة للبحث الفولكلوري بمثابة القاموس بالنسبة للاديب ، او الخريطة للمستكشف الذى يحتاج اليها للمحافظة على خط سيره .

★ ★ ★

تعقيب :

منذ ان صدر فهرس عناصر الادب الشعبي **لتومسون** وفهرس طرز الحكايات الشعبية **لآرني** مع الزيادة والتوسع **لتومسون** ، بدأت محاولات عديدة في كثير من بلدان العالم واوروبا بخاصة لتطبيق هذا التصنيف او ذاك او كليهما معاً بالنسبة للمجموعات الكبيرة من الروايات الشعبية والتقليدية الموجودة في ارشيفات هيئات الفولكلور والمعاهد المعنية بهذه الدراسات . كما ظهرت محاولات جادة في بعض مراكز البحث الفولكلوري في المجتمع العربي لاقتباس اسلوب هذا التصنيف في تصنيف المادة الادبية الشعبية المجموعة ميدانياً والتى تضمها هذه المراكز .

وقد واجه الدارسون الاوروبيون وكذلك الباحثون العرب صعوبات متنوعة في استخدام هذا الاسلوب من التصنيف ، وذلك من حيث :

اولا : ضرورة توافر مجموعات وافية من المادة الادبية الشعبية وبخاصة الحكايات ، حتى يمكن استخلاص العناصر المكونة لها . .

ثانيا : تحديد نوعية هذه الحكايات وتبويبها في اقسام رئيسية كبيرة ثم تقسيم هذه الاقسام الرئيسية الى اقسام فرعية وتقسيم هذه الاقسام الفرعية الى مجموعات محددة ثم تقسيم هذه المجموعات الى عناصر مفروزة .

وهذا بالتالي يحتاج الى تحديد الشكل العام للحكاية الشعبية واساليب جمع المادة الشفاهية وتبويبها بجانب ما هو مدون ومطبوع من حكايات ضمن كتب التراث العربي التقليدى او في بيئات شعبية متعددة قديمة ومحدثة متشابهة او متغايرة في كثير من البلدان العربية .

وفى السنوات العشر الأخيرة ، ظهر اهتمام واضح بنشر المجموعات التي توافرت في بعض الهيئات المختصة بالفولكلور ، ومراكز البحث الفولكلوري في مختلف دول العالم مع العمل على اصدار التصنيفات والفهارس التي تمت في بعض هذه الدول طبقاً لاسلوب « آرني — تومسون » في تصنيف طرز الحكايات الشعبية . وذلك كخطوة اساسية في توحيد نظم فهرسة هذه الحكايات في كل بلدان العالم ، حتى يسهل تحليل عناصرها في دراسات مقارنة .

والواقع ان تصنيف طرز الحكايات الشعبية ، الذى ينسب **لآرني وتومسون** ، من حيث ان الأول له فضل الريادة العلمية لهذا النمط من التصنيفات ، وللثاني فضل الزيادة والتوسع في استخدامات هذا التصنيف . وتصنيف **« الطراز »** بالتالي أيسر

استخداما واكثر انتشارا من تصنيف فهرس « العنصر » . وذلك من حيث انه لا يغفل الشكل العام ـ الى حد ما للحكاية ـ كما لا يعمد في تقسيماته الاساسية الى الاجزاء الصغيرة بل يعتمد على تقسيمات كبيرة لانواع الحكايات الشعبية ، ثم يتدرج في تحديد طراز هذه الانواع ، ثم يقسم الطراز الى مجموعات اصغر هي انماط هذا الطراز ثم تقسم هذه الانماط الى العناصر التي يتضمنها كل نمط . فتصنيف طرز الحكايات الشعبية يرتبط اساسا بالموضوعات الاساسية والرئيسية التي تتكون منها الحكايات . كما انه في الوقت نفسه يتضمن العناصر المكونة لطرز الحكايات الشعبية وانماطها . وهذه العناصر التي يتضمنها كل نمط من الحكايات مشار اليها في تصنيف الطراز تبعا لارقام تصنيفها في فهرس العنصر ، حتى يسهل الرجوع الى مثيلاتها في ارجاء مختلفة من العالم ومقارنتها . وهذا دون شك يساعد في عمل تحليلات توسعية دقيقة مع معرفة مجالات انتشار كل عنصر ووجوده في طرز مختلفة .

وهذا ما سوف اتحدث عنه فيما بعد بتفصيل اكبر . وفي هذا التعقيب ساكتفي بتقديم نموذج واحد لموضوع رئيسي من موضوعات تصنيف « **الطراز** » ومقارنة ذلك بالنسبة « **لفهرس العنصر** » . هذا الموضوع هو موضوع « الحيوانات » الذى يختص به القسم الأول من تصنيف « الطراز » والقسم الثاني من تصنيف « فهرس العنصر » ويرمز له في هذا التصنيف بالحرف « B » . فالاقسام الرئيسية في فهرس تومسون لعناصر الادب الشعبي مرتبة تبعا لترتيب حروف الأبجدية اللاتينية من حرف A الى حرف Z . وكل قسم من هذه الاقسام مقسم بالتالي الى مجموعات ذات ارقام مسلسلة . كل مجموعة لها ارقامها التي تبدأ من صفر . فاذا ذكر رقم عنصر ما وامامه حرف من حروف الابجدية دل ذلك على نوع المجموعة التي ينتمي اليها هذا العنصر . وبالرجوع الى الفهرس يستدل على موضوع هذا العنصر ، فمثلاً العنصر الذى سبقت الاشارة اليه من الصيد البرى هو رقم ٥٠١ E من الفهرس و E هو رمز المجموعة الخاصة بعناصر روايات « الموتى » . فاذا صادفنا مثلاً العنصر رقم ٥٠١ A كان ذلك من المجموعة A وهي الخاصة بمجموعة العناصر « الاسطورية » في ترتيب الفهرس ، او العنصر ٥٠١ B كان هذا العنصر من المجموعة B الخاصة « بالحيوانات » .

اما تصنيف طرز الحكايات الشعبية (٢١) (طبعة ١٩٦٤ هلسنكي) فينقسم الى خمسة اقسام رئيسية ، وكل قسم من هذه الاقسام ينقسم الى مجموعات وبعض المجموعات تتفرع الى مجموعات فرعية . وكل التصنيف يحمل ارقاما مسلسلة من ١ ـ ٢٤٩٩ ، اي ان كل المجموعات تتدرج ضمن هذه الارقام (١ ـ ٢٤٩٩) وهو يغاير بذلك فهرس العنصر الذى تختص فيه كل مجموعة بارقام خاصة تبدأ من (صفر ـ) .

وفي فهرس الطراز يخصص كل قسم منه مجموعة من الارقام المتتالية في الفهرس . فمثلاً **القسم الاول** الخاص بطرز حكايات الحيوانات الذى نتناوله في هذا الحديث ، يختص بالارقام من ١ ـ ٢٩٩ يليه بعد ذلك **القسم الثاني** الخاص بالحكايات العادية من ٣٠٠ ـ ١١٩٩ ثم **القسم الثالث** من حكايات

٢١ ـ The Types of the Folk-tales, op.cit.

النكت والنوادر من ١٢٠٠ – ١٩٩٩ ثم **القسم الرابع** من ٢٠٠٠ – ٢٣٩٩ القصص التركيبية **والقسم الخامس** والأخير في فهرس الطراز من ٢٤٠٠ – ٢٤٩٩ عن الحكايات غير المبوبة في الفهرس وهو بمثابة الخاتمة المفتوحة للفهرس يضاف اليها ما قد يكتشف من طرز الحكايات الشعبية ولا يجد له مكاناً في ما سبق .

والقسم الأول من هذه الأقسام (١ – ٢٩٩)مقسم بالتالي الى سبعة اقسام فرعية تختص بالموضوعات الآتية :

من ١ الى ٩٩ عن الحيوانات المفترسة .

من ١٠٠ الى ١٤٩ عن الحيوانات المفترسة والحيوانات الاليفة .

من ١٥٠ الى ١٩٩ عن الانسان والحيوانات المفترسة .

من ٢٠٠ الى ٢١٩ عن الحيوانات الاليفة .

من ٢٢٠ الى ٢٤٩ عن الطيور .

من ٢٥٠ الى ٢٧٤ عن الاسماك .

من ٢٧٥ الى ٢٩٩ عن حيوانات واشياء اخرى .

* * *

في حين ان فهرس عناصر الادب الشعبي (٢٢)يختص القسم B منه بعناصر الروايات التي موضوعاتها الحيوانات ، ويتضمن هذا **القسمست مجموعات** تتدرج في الأرقام المسلسلة من صفر الى ٧٩٩ وكل مجموعة تتضمن العناصر الآتية :

من ٠ الى ٩٩ الحيوانات الاسطورية .

من ١٠٠ الى ١٩٩ الحيوانات السحرية .

من ٢٠٠ الى ٢٩٩ الحيوانات التي لها قدرات انسانية .

من ٣٠٠ الى ٥٩٩ الحيوانات الصديقة .

من ٦٠٠ الى ٦٩٩ زواج انسان بحيوان .

من ٧٠٠ الى ٧٩٩ الحيوانات التي لها قدرات خيالية .

---

٢٢ – Motif-Index of Folk Literature, op. cit.

وخانة كل قسم من اقسام الفهرس مفتوحة لاضافة ما قد يكتشف من عناصر جديدة لا يوجد لها نظير او مكان في الفهرس .

وفي « **فهرس العنصر** » ، قد تزيد عناصر بعض المجموعات عن الألفين ، فمثلاً القسم الخاص بالسحر والذي يرمز له بالحرف D ، ينقسم الى اربع مجموعات تشتمل على العناصر من ٠ ـ ٢١٩٩ .

كما ان في **فهرس الطراز** (٢٢) بعض المجموعات التي قد تنقسم أيضاً الى مجموعات فرعية ، فمثلاً المجموعة الاولى من القسم الأول (١ ـ ٩٩) تنقسم الى مجموعتين فرعيتين ، **الاولى** من ١ ـ ٦٩ وهي خاصة بطرز الحكايات التي تدور حول الحيوان الماهر ، (الثعلب او ابن آوى مثلاً) ، **والمجموعة الثانية** من ٧٠ ـ ٩٩ عن حيوانات اخرى مفترسة غير الثعلب. وكل نمط من هذه الانماط في طراز الحيوانات يختص « بموضوع محدد » وقد ينقسم بالتالي الى اقسام « اكثر » تحديداً ، فمثلا النمط (١) من طراز حكايات الحيوان الخاص بالحيوانات المفترسة والذي يقع ضمن المجموعة (١ ـ ٦٩) عن الحيوان الماهر نجد اول نموذج من هذا النمط وهو رقم (١) في تصنيف الطراز يحتوى على متغيرين هما ١ أ ، ١ ب وقد ينقسم الى اكثر من ذلك الى اربعة متغيرات مثل النموذج ٢ اذ يتفرع الى اربعة متغيرات ٢ أ ، ٢ ب ، ٢ جـ ، ٢ د ، مع ملاحظة ان **تومسون** لا يقسم موضوعاته الى اكثر من ٤ افرع في التقسيم الأصغر .

ويبحث النمط (١) من طراز حكايات الحيوانات ، وهو الذى يندرج تحت عنوان « سرقة السمك » ويدور حول ان « الثعلب يتظاهر بالموت ، يحمله انسان ويلقى به في عربته الموجود بها السمك (٢٤) ، يلقى الثعلب بالسمك خارج العربة . ثم يقفز الثعلب من العربة ويجمع السمك . الذئب (او حيوان آخر غير ماكر) يقلد الثعلب فيقبض عليه » .

هذا النمط من طراز حكايات الحيوانات المفترسة يتكون من عناصر اساسية . هذه العناصر هى التى تكون بنية الحكاية . وهى :

١ ـ « سارق يتصنع الموت ويسرق » . هذا العنصر يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ٢٤١ في المجموعة K وليس في المجموعة B الخاصة بالحيوانات ، وحرف K يرمز الى القسم الخاص بالعناصر الخاصة بالمخاتلة او الخداع. والمجموعة ٣٩٩ ـ ٤٩٩ من القسم K خاصة بالسرقة والخداع .

٢ ـ « رمى السمك من العربة . ذلك العمل الذى يقوم به المخادع » يندرج في فهرس العناصر تحت رقم ا و ٣٧١ K .

٣ ـ تقليد « الغبى » أو « الغر » للذكي او

---

٢٢ ـ اقتصرنا على تقديم نماذج لبعض اقسام هذا التصنيف ويمكن الرجوع الى المقالين اللذين نشرهما الدكتور حسن الشامي بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العددين ٨ ، ٩ ، مارس ويوليو سنة ١٩٦٩ . فقد عرض في المقال الأول الأقسام الرئيسية لفهرس الطراز وفي الثاني قدم الموضوعات الأساسية لفهرس الموتيفه ، واكتفيت من جانبي بتقديم تفصيل لواحد من هذه الأقسام كنموذج مقارن ، فقد سبق أن نشرت بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الثاني ، ابريل سنة ١٩٦٥ . مقالاً عن « الحكايات الشعبية واهمية دراستها » تضمن شرحاً لتطبيق فهرس الطراز في الحكايات الهندية ـ الشفاهية اعتماداً على كتاب :

S. Thompson and Warren E. Roberts, Types of Indic Oral Tales, India, Pakistan, Ceylon, Helsinki 1960, FFC. N:o. 180.

٢٤ ـ الغرض من ذلك الاستفادة من جلد الثعلب.. هذه الملاحظة غير واردة في النص لانها معروفة .

الماكر في السرقة والقبض عليه يندرج في فهرس العناصر تحت رقم K ١٠٢١ وهو ضمن المجموعة من ١٠٠٠ – ١١٩٩ K الخاصة بالخداع الذي يضر بصاحبه .

من ذلك يتبين ان اى طراز من طرز الحكايات الشعبية ينقسم الى (طرز فرعية) انماط ، والانماط تنقسم الى عناصر . وهذه العناصر هي التي تكون نمط الحكاية وبالتالي طرازها .

لذلك كانت اي دراسة منهجية للحكايات الشعبية العربية لا بد وان تهتم بدراسة الشكل العام للحكايات وتحليل هذه الحكايات الى موضوعاتها العامة ، ثم الى موضوعاتها الاكثر تحديداً ، ثم الى موضوعاتها الرئيسية التى تتكون منها .

مثل هذا العمل ، يحتاج بالطبع ، الى مجموعات وافية من طرز الحكايات الشعبية من مختلف قطاعات المجتمع العربي الكبير وموثوق من صحتها العلمية كمادة من المأثورات الشعبية . وتبويب هذه الحكايات واستخلاص العناصر المكونة لها وتنسيقها يساعد على عمل تحليلات علمية تبعاً لمدارس الفولكلور المختلفة ودراستها دراسة مقارنة سواء مع بعضها البعض داخل قطاعات المجتمع العربي أو مع نظيرها في قطاعات اخرى من العالم . فالموقع الجغرافي للوطن العربي الكبير الذى يمتد من الخليج الى المحيط متلاحماً مع قارات افريقيا وآسيا واوروبا وكذلك الامتداد التاريخي للوطن العربي ودوره البارز في الحضارات الانسانية المختلفة وتلاقي الثقافة العربية على مر العصور بثقافات هذه القارات (٢٥) والحضارات ، على تنوع طرز وانماط هذه الثقافات من ابسط طرز الثقافة البدائية في المجتمعات الافريقية مثلا الى اعقد هذه الطرز في الحضارات الحديثة ، وكذلك قيام الحضارة والثقافة العربية بدور كبير في صنع الحضارة الانسانية ، وحفظها في فترات وحقب عديدة من التاريخ الانساني ، ذلك كله كوّن طابعاً خاصاً لمكونات الثقافة الشعبية العربية سواء في التراث او المأثورات .

واذا كان لم يتم بعد حتى الآن وضع دراسات وافية للمأثورات الشعبية العربية بالشكل العلمى المتكامل فان ذلك لا يعنى أن التراث العربى لم يحفل بهذا النوع من الدراسات ، فكتب التراث حفية وغنية بموضوعات من الثقافة الشعبية التى تندرج فعلاً ضمن مباحث علم المأثورات الشعبية . وهذا بالطبع موضوع حديث آخر . .

« وفي كثير من اقطار شمال شرق اوروبا والشرق الادنى ، لم يتم حتى اليوم عمل دراسات منهجية للحكايات الشعبية ، بل أن قطاعات كبيرة من المجتمعات لم تدرس اطلاقا ، وعلى سبيل المثال، الجزيرة العربية والعراق ، وايران ، وان كان تم خلال العشرين سنة الماضية عمل الكثير من أجل امكانية الحصول على روايات شفاهية من بلدان عديدة ، سواء في الشمال أو في الشرق » (٢٦) .

والواقع انه في كثير من البلاد العربية – تبذل حاليا جهود علمية عديدة فردية كانت او رسمية – في جمع الحكايات الشعبية العربية مع العمل على وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية بطريقة منهجية تتفق مع الاساليب المحدثة . ففي الاردن تقوم

---

٢٥ – ذكر ابن فضلان في عام ٩٢٢ بعض عادات سكان شمال اوروبا ، انظر :

Jacqueline Simpson, Some Scandinavian Sacrifices, in : "Folklore" (Review), Vol. 78' Autumn 1967, London, p. 191.

(٢٦) The Types of the Folk-tales, op. cit. p. 6.

عمليات جمع منسقة للحكايات الشعبية وخاصة الحكايات الفلسطينية (٢٧) ، وفي سوريا تم حصر بعض انماط الحكايات الشعبية ، وفي العراق جهود مستمرة في هذا الميدان ، وفي الكويت ومصر جهود علمية لتصنيف الحكايات الشعبية ، وفي ليبيا وتونس محاولات علمية كذلك (٢٨) ، وفي جميع اقطار الوطن العربي جهود مختلفة لجمع وتسجيل مختلف انماط الحكايات الشعبية العربية بجانب ما صدر فعلاً من دراسات أو مجموعات لها .

كما ان مشكلة جمع مواد المأثورات الشعبية العربية التي هي اساس اي دراسة علمية لهذه المأثورات ومن صلب اي عمليات منهجية في تبويب وتصنيف هذه المواد ، هذه المشكلة ، موضع اهتمام كبير من الدارسين العرب (٢٩) . وذلك بهدف أن يتحقق توافر مادة علمية موثوق بصحتها واسلوب جمعها من المناطق المختلفة والقطاعات المتنوعة في المجتمع العربي . مادة علمية يعتمد عليها في الدراسات التي تتناول المأثورات الشعبية العربية ، لكي تتجه الدراسات الى مباحث واقعية تتناول مواد المأثورات نفسها بدل أن تتناول تاريخ دراسات هذه المأثورات ونظريات بحثها . اذ يتوقف جمع الدراسات المتعلقة بالمأثورات الشعبية على اساس صحة المادة المجموعة ميدانيا وعلى التقسيم الصحيح لهذه المواد وفرز عناصرها التي تتكون منها . وفي مجال الحكايات الشعبية يحتاج التقسيم الصحيح لهذه المادة الى مراجع جيدة تعالج الفن الروائي في التراث الأدبي

---

(٢٧) انظر، نشرة ابحاث قسم البحث الفولكلوري، دائرة الثقافة والفنون ، وزارة الثقافة والاعلام ، المملكة الاردنية الهاشمية .

(٢٨) نشرت المستشرقة سامية الازهرية جان ، امريكا بعض هذه الجهود مع نماذج لبعض الحكايات :

Samia Al-Azharia Jahn, Kopenhagen, Neue Sammlungen Arabicher Volksmärchen in Tunis, Libyen und der V.A.R., die von selbst aufgezeichent wurden, Sonderdruck aus "Fabula", Band 8, Heft 3.

(٢٩) خلال انعقاد حلقة « العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية في اقطار الوطن العربي » التي دعت اليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في المدة من ١٣ ـ ٢٠ اكتوبر سنة ١٩٧١ بمقر الامانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة، اثير خلال المناقشات العلمية للمشاركين في هذه الحلقة من علماء ودارسي الفولكلور العربي موضوع اساليب ومناهج جمع المأثورات الشعبية . وقد تبين ضرورة التوصية بعقد حلقة ثانية للمأثورات الشعبية العربية يكون موضوعها « توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراستها في الاقطار العربية ».

من الدراسات التي صدرت بشأن محاولة وضع اسلوب علمي في جمع مواد التراث الشعبي والمأثورات الشعبية :

١ ـ د. محمد محمود الجوهري ، عبد الحميد حواس ، د. علياء شكري ، « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد » القسم الأول ، دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي . ويتضمن هذا الكتاب استبيانا لجمع مواد التراث الشعبي الخاصة بدورة الحياة (الميلاد ـ الزواج ـ الموت) .

٢ ـ صفوت كمال « جمع العناصر الشعبية » مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد السادس ، مايو ١٩٦٨ .

٣ ـ لنفس الكاتب ، مشروع دراسة الاغنية الشعبية العربية ، دراسة مقدمة للمؤتمر الثاني للموسيقى العربية الذي عقد بدعوة من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، بمدينة فاس في المدة من ٨ ـ ١٨ ابريل ١٩٦٩ راجع كتاب المؤتمر الذي اصدرته وزارة الثقافة والتعليم ، بالمملكة المغربية . ص ٧٢ ـ ٧٨ . وتتضمن هذه الدراسة استبيانا لجمع مادة الاغاني الشعبية .

٤ ـ لنفس الكاتب ، الزواج ومناهج دراسته كظاهرة فولكلورية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادي عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ ويتضمن المقال استبيانا لجمع المأثورات الشعبية في مناسبة الزواج .

المدون والمأثورات الشفاهية ، ونشر ما لم ينشر من مواد الأدب الشعبي الروائي وخاصة المجموعات المسجلة او المدونة في مراكز الفنون الشعبية العربية او لدى هيئات او افراد .

ومن الصعوبات التي تظهر غالبا في دراسة بنية الحكاية الشعبية وتحديد طرازها ومكوناتها الأساسية ، تشابه الموضوعات التي تتناولها بعض الحكايات الشعبية احيانا ، وتشابه وتماثل بعض العناصر في حكايات متنوعة ، وتكرار بعض العناصر او تداخلها مع عناصر اخرى في موضوعات متغايرة احيانا اخرى . وكذلك ظهور عناصر جديدة او متغيرة بين العناصر الأصلية المكونة لطراز الحكاية ونمطها.

هذه العناصر يمكن أن نسميها عناصر ربط او وصل ، لأنها تكون صلة ربط بين عناصر اساسية في الحكاية تساعد في تكوين الشكل العام للحكاية . مع مراعاة ان بعض رواة القصص (الحكائين) يميلون الى الاطناب في بعض الفقرات واعطاء مقدمات طويلة لاثارة ذهن السامع وجذب انتباهه . هذه المقدمات قد تتداخل احيانا مع عناصر الربط (٢٠) .

ووجود عناصر الربط هذه لا يؤثر في طبيعة الحكاية أو شكلها العام ، بل بسببها تظهر حكايات جديدة تنشأ من حكايات سابقة مع اضافة بعض المتغيرات . أحيانا من صنع أو ابداع الراوي ـ كما أنها تساعد على ادخال عناصر جديدة ، بل بسببها تتداخل بعض العناصر المتغايرة Variants دون أن تفقد العناصر الأصلية Versions مكانها في بنية الحكاية وان تغير الشكل العام للحكاية .

فمثلا من حكايتين نرمز لهما بالتكوين (أ ب جـ) ، (د ب ن) يمكن ان توجد حكاية جديدة نرمز لها بالتكوين (م ب ن) ، لان موقفين مختلفين او عنصرين اساسيين ربط بينهما عنصر مشترك هو (ب) وهو هنا بالفعل عنصر ربط مع انه في احدى الحكايتين عنصر اساسي ، كما ان العنصر (م) هو عنصر جديد متغير عن العنصر (د) في الحكاية (د ب ن) . والعنصران (ب ن) أساسيان في تكوين كل من الحكاية (د ب ن) ، (م ب ن) . فالحكايات ذات التكوين المركب ـ التي يشترك في تكوينها اكثر من عنصر من اكثر من طراز او من نمط ـ هي حدث طبيعي لا من حيث انتقال عنصر من حكاية الى حكاية في نفس حكايات جماعة بشرية معينة . او بهجرة نصوص كاملة من الحكايات او بعض عناصرها من مكان الى مكان خارج الجماعة البشرية . ففي الحكاية ذات التكوين المركب يلاحظ انتقال بعض العناصر غالبا ، وفي الحكايات ذات التكوين البسيط او المحدود قد تنتقل الحكاية كلها . وعلى سبيل المثال ، حكاية ذات تكوين مركب نرمز لها بالتكوين (أ ب جـ) فان العنصرين (أ ب) يمكن ان يكونا حكاية مستقلة من عنصرين متحدين أو « متفاعلين » في وحدة واحدة . كما يمكن أن يكون الحدث أو العنصر (جـ) اقصوصة مستقلة مع مراعاة أن يكون كل عنصر ليس بالضرورة حدثا . كما يمكن ان يكون (أ) اقصوصة مستقلة و (ب جـ) قصة اخرى .

والتجربة الفولكلورية في دراسة الحكايات الشعبية بخاصة تشير الى ان مشكلة انتقال عناصر من حكاية الى اخرى وهجرة عناصر من ثقافة الى ثقافة وظهور عناصر مولدة جديدة ومتغيرات نتيجة للتبادل او « التداخل او الالتحام او الاحتكاك او الصراع بين الثقافات» . هذه المسألة هي جزء من مشاكل دراسة

---

(٢٠) « طرح كثير من الباحثين قضية امكان تسجيل عملية الخلق في الحكاية الخرافية موضوعا للبحث وبحثوا امكانية تسجيل هذا تسجيلا دقيقا قدر الامكان » د. محمود فهمي حجازي ، اتجاهات الباحثين في الحكاية الخرافية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد ٦ مايو ١٩٦٨ .

الثقافة الشعبية بعامة . فالحكايات كأي عنصر من عناصر الثقافة العقلية للمجتمعات تحدث فيها تغيرات سواء بالاضافة أو الحذف او بتوليد عناصر جديدة ، تبعا لتغير المناخ الثقافي عبر الأجيال أو في جيل واحد تبعا لتغير طرز الحياة التي يعايشها هذا الجيل نتيجة طفرات اجتماعية او تحولات في شكل وامكانات البيئة، سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية ام .. الخ . فقد تظهر عناصر جديدة تحمل خصائص وموضوعات من مستحدثات المدنية والتطور الصناعي والعلمي التطبيقي مما يمس بشكل مباشر وغير عادي حياة الانسان اليومية .. ففي بعض المجتمعات الاوروبية والأمريكية مثلاً ظهرت عناصر في المرويات الشفاهية الشعبية تدور حول الانسان الآلي والآلات الكهربية الحاسبة،والعقول الالكترونية والآلات التي تسيّر آلات اخرى تسييراً ذاتياً مما يصطلح عليه بالآلمتة automation (٢١) . كما ظهر في بعض المجتمعات العربية نوع من الحكايات الشعبية وخاصة النوادر التي تدور حول استخدام الأدوات الصناعية الحديثة والآلات الكهربية التي شاع استخدامها في الحياة اليومية للانسان . هذه النوادر القصصية منها ما هو متغيرات لنصوص أصلية ومنها ما هو ابداع حديث . وبعض الدارسين الفولكلوريين المحدثين يرون «ان هذه الابداعات المحدثة ـ رغم عدم ارتباطها بالتراث الشعبي ـ نتيجة هذه الظروف ، هو ابداع ابن لحظته ، وليس من التراث ، أما اذا كان له صلة بالتراث فان هذه الموروثات خضعت لعملية تبديل وتغيير لتتوافق مع الظروف »(٢٢) .

فالفولكلور كأي نتاج ثقافي للانسان ، يخضع لعملية التغيير والتعديل والتجديد ، مثله في ذلك مثل اي طراز من طرز الثقافة الشعبية (٢٣) . فطرز الثقافة الشعبية التقليدية، تظهر فيها بفعل عمليات التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي ، والاحتكاك الثقافي وكذلك نتيجة المؤثرات التي تحدث في البيئة الطبيعية وتغيرها ، تظهر بفعل ذلك وغيره من عوامل التغيير ، أنماط وطرز جديدة .

ودراسة العناصر المكونة لانماط وطرز الثقافة في شتى مجالات او فروع الثقافة من مادية ، وعقلية ، أو روحية ، بالاضافة الى النظم الاجتماعية ، واللغة ، التي تعتبر مبحثا خاصا من مباحث الثقافة ، مبحث قائم بذاته مثل النظم الاجتماعية في دراسة الثقافة في اي مجتمع وفي كل المجتمعات .

هذه المجالات المتسعة في دراسات «الثقافة» بمعناها الكبير ، تحتاج الى ملاحظة ورصد التغيرات الحادثة في العناصر المكونة لانماط هذه « الثقافة » . وخاصة تداخل هذه

---

(٢١) قدم الاستاذ الان دندس Alan Dundes في خطابه الذي القاه في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بوخارست خلال شهر اغسطس ١٩٦٩ نماذج من هذه الروايات الشفاهية الشائعة في المجتمع الامريكي وللاسف لا تسعفني ذاكرتي لذكرها بدقة .

(٢٢) Wendy Reich, The Uses of Folklore in Revitalization Movements, in : " Folklore ", (Review), Vol. 82, Autumn 1971, London, p. 243.

(٢٣) المأثورات الشعبية بطبيعتها هي نتاج ثقافي . كما يذهب الاستاذ باسكوم الى ان « الفولكلور ينتمي الى علم الانثروبولوجيا الثقافية ، فالفولكلور بالنسبة للانثروبولوجيين جزء من اهم الاجزاء التي تكون ثقافة اي شعب . ولا توجد ثقافة ـ مدروسة فعلا ـ دون ان تتضمن الفولكلور » .

William R. Bascom, Folklore and Anthropology, reprinted from : " The Journal of American Folklore ", in : " The Study of Folklore ", Alan Dundes, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 25 - 33.

العناصر فى انماط وطرز متنوعة سواء كان ذلك فى شكل الابداع الثقافى او فى الغرض منه . وفى مختلف انواع ومظاهر **الابداع الشعبى** Folk - Creation .

فالانتاج (Production theory) او **الابداع الثقافى الشعبى** يسير عادة فى اتجاه واحد ، وفى معظم الأحوال ، مع الغرض الذى يحققه هذا الابداع . لكل نتاج ثقافى شعبى لا بد وان يكون له وظيفة بالضرورة فى المجتمع الانسانى الذى انتجه . وتتداخل هذه الوظيفة او هذا الغرض من انتاجه مع عناصر اخرى من مجالات ثقافية اخرى . فقد يكون النمط الأساسى لهذا النتاج الثقافى نمطا من انماط طرز الثقافة المادية (اقامة بناء ، صنع سفينة ... الخ) . هذا النمط من طرز الثقافة المادية لا يتحقق بالفعل الا بوجود عناصر اخرى من انماط ثقافية اخرى من طرز الثقافة العقلية او الثقافة الروحية ، او من كليهما معا . ولكى يتحقق بالفعل وجود هذا النمط من طرز الثقافة المادية،تشارك فى بنيته الثقافية عناصر مساعدة غير مادية من الثقافة ، اذ تتداخل عناصر تعاونية من **النظم الاجتماعيةوالاتجاهات الذاتية للانسان واللغة** فى هذا النمط من الثقافة المادية (اقامة بناء .. الخ ..)

لذلك حينما ننظر للأنماط الثقافية نظرة فاحصة ، لتحليل عناصرها ، نجد أن من الضرورى ملاحظة دور هذه العناصر **فى بنية** الموضوع موضع الدراسة أو بنية المادة ، مادة البحث . وذلك بهدف تجنب بعض الخطأ او الخلط فى تحديد « **الطراز الثقافى** » والأنماط التى تندرج تحت هــــذا الطراز ، والعناصر المكونة لكل نمط من تلك الأنماط سواء كان ذلك من حيث « **التركيب** » او « **البنــــاء** » او « **التكوين** » Structure او مــن حيث الوظيفة Function او من حيث **التفسير والتقييم** للبناء الفكرى Idealogy واذا افترضنا مثلا ، وجود طراز ثقافى مادى يتكون من **انماط** ثقافيـــة (ا ب جـ) فالنمط (ا) قد يتكون من وحدات اصغر (ا١ ، ب١ ، جـ١) وقد يظهر من تحليل هذه الوحدات أن الوحدة (جـ ١) هى **(العنصر)** مركب اصلا من عنصرين مختلفين احدهما مادى (د) والثانى اجتماعى (هـ) . وبفحص العنصر (هـ) قد يتبين انه يتكون من عنصرين متداخلين هما (هـ ١ ، و) فهـو نتيجـة تفاعل بعضهما ببعض . والعنصر (هـ ١) هو اصلا عنصر اجتماعى (من النظم الاجتماعية) والعنصر (و) هو عنصر من الاتجاهات الذاتية للانسان . من ذلك يتبين لنا غالبا ، ان هذا الطراز الثقافى من طرز الثقافة المادية يتركب من عناصر ثقافية مادية محضة وكذلك مـن عناصر ثقافية عقلية واجتماعية ، والاتجاهات الذاتية للانسان من الثقافة الروحية للانسان ، من ممارسات طقوسية او تقديم قربان خلال (اقامة البناء مثلا) ، او اختيار وقت معـين للبدء فى العمل (ظهور نجم معين فى السماء مثلا او مرور طير محدد نوعه) . وكذلك وجود تمتمات تفاؤل ، ومصطلحات من اللغة تساعد فى تكوين هذا الطراز [٢٤] .

من ذلك يمكن ان نستدل الى حد ما ، ان فى الامكان تصنيف طرز الابداع الشعبى فى شتى فروع علم المأثورات الشعبية مسترشدين فى ذلك بالتصنيف المستخدم فى الأدب الشعبى بعامة والحكايات الشعبية بخاصة ، فليست مواد الأدب الشعبى أيسر فى التصنيف مـن غيرها ، بل ان مواد الابداع المادى (الفنون التشكيلية والتطبيقية) اكثر المواد الثقافية ملاءمة فى التصنيف . فى حين أن فنون الموسيقى

(٢٤) سبق ان ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل اكبر فى مقال« الثقافة الشعبية مكوناتها واهمية دراستها » مجلة الفن الاذاعى ، مجلة خاصةتصدرها اذاعة القاهرة كل ثلاثة اشهر ،العدد ٣٢ ، السنة التاسعة ، اكتوبر ١٩٦٥ .

والغناء والرقص اصعبها لتداخل عناصر من الرقص من عناصر من الغناء مع عناصر من الموسيقى فى آن واحد . مثلها فى ذلك مثل كثير من المأثورات الشعبية التى ترتبط بعضها ببعض كابداع شعبى وتؤدى او تمارس مع بعضها البعض فى مناسبة واحدة . فالابداع الشعبى بصفة عامة هو تعبير عن حالة انسانية يعبر عنها الانسان بمظاهر متنوعة من التعبير .

لكن ورغم ما يبدو من صعوبات فى تصنيف هذه الطرز المختلفة ، فى المأثورات الشعبية ، فان فرز وتحديد العناصر المكونة لهذه الطرز هو « **أساس** » اية دراسة منهجية لمواد الابداع الشعبى والمأثورات الشعبية . ولقد امكن فى بعض البلدان الاوروبية التى تيسر لها عدد وافر من الباحثين الفولكلوريين وجامعى مواد المأثورات الشعبية ، اعداد اطالس فولكلورية لبعض طرز الثقافة الشعبية وانماطها . وقد حددت هذه الاطالس بشكل مباشر ورؤية واضحة ايضاً العناصر المكونة للانماط المختلفة فى طراز ما من طرز الثقافة . ومن هذه الاطالس ما صدر فى المانيا وسويسرا وبولندة (٢٥) .

وحسب تصورى، اجد ان اهم مشكلة تواجه الدارسين العرب فعلاً ، هى عدم توافر المادة ــ رغم غزارتها ــ المجموعة ميدانياً والممكن تبادلها بين الدارسين حتى يتيسر استخلاص العناصر المكونة لها ومعرفة اصولها المثبتة ومتغيراتها فى مختلف اقطار الوطن العربى على اتساع المكان وامتداد الزمان .

والحكايات الشعبية تعتبر من اهم مصادر وطرز المأثورات الشعبية العربية وتحمل عناصرها الكثير من جوانب التاريخ الشفاهى والتراث الفكرى للامة العربية . ذلك التراث الذى حفظت كماً كبيراً منه المخطوطات والكتب وما زال كم غير قليل منه مخزوناً فى ذاكرة الناس وخاصة المسنين منهم ، يتناقلونه شفاهة عبر الاجيال . كما تعبر الحكايات الشعبية عن كثير من المقولات الفكرية والاجتماعية ، الكامنة والشائعة .

واذا كانت المأثورات الشعبية هى نتاج جماعى اشترك الاجيال فى صنعه والمحافظة عليه ، فان دراسة هذه المأثورات ــ الجانب المكمل لتراثنا الحضارى الانسانى ــ تحتاج بالتالى الى جهود جماعية واعية تقوم بمسئولية الكشف عن خصائص هذا التراث بفكر عربى ومنهج علمى .

* * *

(٢٥) علاوة على اطلس التوجرافى لمنطقة حوض البحر الابيض المتوسط بدا العمل فيه منذ عشر سنوات .

كما صدرت عدة اطالس عن الازياء الشعبية فى بعض بلدان اوروبا الشرقية ومن ابرز هذه الأطالس ما صدر فى بولندة ويوغوسلافيا والمجر . كما صدرت فى السنوات القليلة الماضية (؟ ١٩٦) الطبعة المعدلة من الأطلس الاتنوجرافى البولندى الذى سبق ان صدرت طبعته الاولى ١٩٥٨ . والواقع ان الجهود العلمية ــ التى تمستها بتفسي حينذاك ــ فى تصحيح بعض الاخطاء التى وردت فى الطبعة الاولى جهود علمية دقيقة . وارجو ان يصدر قبل نهاية هذا القرن اطلس لبعض الظاهرات الفولكلورية العربية فى احدى الدول العربية. راجع ايضا : د. محمود فهمى حجازى ، اطالس المأثورات الشعبية مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة العدد الخامس ،فبراير سنة ١٩٦٨ .

الفولكلور
ومشكلات الحضارة المعاصرة

أحمد مرسي *

يتسم العصر الذى نعيش فيه بسمات لم يعرفها الانسان فى العصور التي مرت به او مر بها طوال تاريخه على الأرض، ذلك ان التيارات الثقافية والسياسية وعمليات التحول الاجتماعي ، والتغيرات التى تعتور اجزاء كثيرة من العالم من حولنا ، قد جعلت الانسان فى موقف لا يحسد عليه ... انه لا يستطيع ان يلاحق كل هذا الذي يحدث من حوله فى الخارج وهو فى الوقت نفسه لم يستطع التوصل الى الاسلوب الذى يفهم به نفسه والآخرين الذين يعيشون معه فى نفس المجتمع، وفى اطار نفس الحضارة ، ومن لم أصبح من الصعوبة ، ان لم يكن من المستحيل تقريباً ، ان يقرر اين يقف تماماً من كل ذلك .

وربما كان من قبيل تقرير الامور البديهية ان ندعي ان الانسان لكى يقرر اي موقف يقف فيه بالنسبة لحضارة عصره او ثقافته مثلاً ، فان عليه ان يكون على علم كامل او معرفة على الاقل بكل ما يحيط به ، وان يعى نفسه خاصة فى عصرنا الحديث حيث تتداعى الحواجز بين المجتمعات .. وتنهار الفواصل التى كانت تعوق حرية الحركة ، والفكر ، وحيث يحاول كثير من المجتمعات ان يحقق وجوده بطريقة او باخرى فى الفكر ، او الفن او التكنولوجيا ... الخ .

ان خبرة السنين الأخيرة من عمر الانسانية، تلك السنين التي بدا فيها أن ما لم يكن يستطيع الخيال ان يبلغه ، وقد اصبح امراً ممكناً وواقعاً ، قد زلزلت كثيراً من مشاعر الانسان من جانب ، وتركته حائراً من جانب

* الدكتور احمد مرسي ، مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة . له العديد من المقالات فى الأدب الشعبي وعلم الفولكلور .

آخر ، ولذا كان من الطبيعي أن يرغب الناس في العثور على مخرج من تلك الحالة التي وجدوا انفسهم يعانون بسببها الكثير من الخوف وعدم الاطمئنان ، وأن يشعروا بالحاجة الى قوانين جديدة والى نظم جديدة ، وان يتجهوا بكل ما يستطيعون من جهد ، وما يتوافر لهم من قدرة للبحث عن معرفة جديدة او دعوة مستحدثة توفر لهم الاستمرار في مواجهة الحياة والعصر الذي يعيشون في اطاره .

ولعل اكثر ما نعانيه من قلق او اضطراب انما يرجع في المقام الاول الى الاسلوب الذي نمارس به حياتنا في المجتمع الذي نعيش فيه ، ونتحرك داخل حدوده . واذا كنا لا نعرف بأي وجه من وجوه اليقين ماذا يجب ان نصدق ، وما الذي ينبغي أن نؤمن به ، وكيف نمارس حياتنا او نعيشها ، فليس ذلك بسبب قلقنا الذاتي ، او مشاعرنا الفردية ، وانما هو في الحقيقة بسبب ما يحيط بنا من ضباب يحجب رؤيتنا عن ان تصل الى ابعد مما يتيحه لها . ولكي نتمكن من أن نتبين طريقنا خلال هذا الضباب المتكاثف من حولنا فاننا نحتاج الى مثل اجتماعية جديدة ، والى اسلوب جديد للحياة يتلاءم مع الظروف الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر .

ويرجع بعض السبب في عجزنا عن تشخيص عللنا وامراضنا ، او معرفة السبيل الصحيح لمعالجتها وعدم درايتنا بما يجب علينا ان نفعله لكي نستطيع تحليل مشاكلنا والسيطرة على ما نشكو منه ، ومناقشة القضايا الملحة التي تفرض نفسها على مسار حياتنا ، الى اننا نستخدم في احيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة او تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة .

ان ازمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي ازمة اساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك ان فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من العالم او ذاك ، انما يفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة ، منعزلة احداها من الاخرى ولكن بشكل ينتظمها جميعا في وحدة واحدة ، مما يمكن معه ان نخطط لحياتنا في المستقبل على اسس راسخة تضمن القضاء على كل ما نشكو منه من علل ، وما يمسك بتلابيبنا من مشكلات . ومن هنا فاننا لا بد من أن نحلل حضارتنا المعاصرة لكي نقف على جذورها ومكوناتها وادواتها ، ونواحي الايجاب والسلب فيها لكي نصل في النهاية الى الفهم الواعي بما يجب علينا ان نفعله والى الادراك المستنير لطبيعة الارض التي نقف عليها . ولعلنا مطالبون قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع ان نشير الى علاقة كل ذلك بالفولكلور ، خاصة وان الموضوع ليس موضوعا مألوفا بالنسبة لدارسي الحضارة او الفولكلور على السواء ، ولكننا ـ دون ان نقفز الى نتائج لم تتبلور ـ نود ان نشير الى ان احد المطامح التي يريد دارسو الفولكلور أن يحققوها ، ولعلهم وصلوا في ذلك الى نتائج جديرة بالالتفات وامعان النظر ، هي انهم يريدون ان يكوّنوا من جديد وعن طريق دراستهم للفولكلور وظواهره المتعددة ، تاريخ الانسان الحضاري او الثقافي بعامة ، لا كما تمثله كتابات الشعراء والمفكرين المرموقين ، بل كما تصوره فنون العامة من الناس وعاداتهم وموروثاتهم ، هؤلاء الذين قضي عليهم بان يظل صوتهم اقل جهارة من غيرهم عصورا طويلة . وعلى ذلك فاننا عندما ننظر في حضارتنا المعاصرة لا نستطيع ان نفصلها عن الناس ـ كل الناس ـ الذين يشاركون في صنعها ، والذين يتلقونها ويتمثلونها ويعيشون في اطارها ، ولما كان الفولكلور احد الظواهر الثقافية التي يمكن ان نتعرف منها على اثر هذه الحضارة في البشر ، وتأثيرهم فيها ، فان هذه بهذا المعنى تصبح في غير حاجة الى تدليل .

الحضارة ماهيتها ومظاهرها :

ان الباحث الحديث في اي ميدان من ميادين المعرفة عامة ، لكي يتوصل الى حكم عام ، او الى نتيجة حاسمة في الميدان الذي يدرسه ، لا شك مطالب اولاً ، وقبل كل شيء ، بان يتعرف على كل الظواهر الخاصة بالموضوع الذي يتناوله بالدراسة ، وان يلم بكل نواحيه ، ولما كان ذلك ليس امرا سهلاً ، ولم يعد في مقدور انسان واحد مهما اوتي من العلم ، ومن الصبر والجلد على متابعة دراسته والتعمق فيها الى ابعد حد ـ ان يقوم بكل المهام وحده ، ذلك لأن ميادين المعرفة قد اتسعت ، ولا تزال تتسع بشكل لانهائي مما يستحيل معه وجود الانسان الموسوعي المعرفة الذي عرفناه في فترات مختلفة من تاريخ الفكر العالمي . ولذلك فقد اتجهت الحياة الى التخصص في المجال العلمي ، مثلما اتجهت الى تقسيم العمل تبعا لمقتضيات الحياة ومتطلبات العصر . ولكن الباحث في مجال الحضارة على وجه الخصوص مطالب بان يعرف كافة مظاهر الحضارة التي يريد دراستها ، من علم وادب وفن ودين وسياسة ... الخ ، مما يجعل بحثه يتشعب الى حد كبير ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الابحاث والوصول منها الى حكم شامل على حضارة مجتمع ما ، الا بعد جهد ضخم في مجال الفكر ، وفي مجال جمع المادة العلمية اللازمة في آن واحد ... وايا كان الامر فان أهم ما يميز حضارتنا المعاصرة ـ ولعل ذلك مما يجعل الحديث عنها سهلاً ميسورا الى حد ما ـ هو ذلك التقدم الصناعي الضخم وتلك القدرة على ابداع الالات وتطويعها لكي تكون خادمة للانسان مساعدة له على تيسير حياته . ولقد بدأنا بالفعل نواجه المشكلات التي تثيرها الصناعة بما تعتمد عليه من الات ... لها دورها الكبير في عملية الانتاج . ولكن على الرغم من اقرارنا ان لفظ الحضارة كمصطلح لما يتحدد وانه مفهوم مجرد يستعمل للتعميم ، كما اننا لا يمكن ان نرى الحضارة في شكل كيان ملموس قابل للمشاهدة ، الا ان فهم الحضارة التى نعيشها ضروري لفهم الاحداث في العالم الانساني والتنبؤ بها ، وفهم الكائن البشري لنفسه ، وفهم سلوكه ، سوف يفيدنا في تحليل اعمال الافراد سواء درسناها على اساس جماعي أو على اساس فردي ، وفي القاء الضوء على التتابع التاريخي الذى مر به المجتمع البشري .

ـ ان كل حضارة انما هي مجموعة مركبة من الحاجات المادية والمعنوية ، فاذا عرفنا حضارة مجتمع من المجتمعات ، عرفنا ما يتوقعه افراد هذا المجتمع من بعضهم البعض أو ما يتوقعه الافراد من الآخرين الذين ينتمون الى مجتمعات أخرى ، وعرفنا أيضا أنواع النشاط التي تبعث الراحة والاطمئنان في نفوسهم .

ـ ان الحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف في مجتمع بشرى عنها في مجتمع آخر ، والخلاف انما يكون في الدرجة لا في النوع اذ في الحقيقة والحقة يمكن ان تتناولها حضارات متعددة بطرق مختلفة .

والحضارة تحمل في طياتها فكرة التدخل الانساني ، وتعنى بذلك اضافة شيء جديد الى حالة من حالات الطبيعة أو ادخال تعديل على عنصر من عناصرها . ومن النتائج الهامة التي توصل اليها الدارسون لشخصية الحضارة وتفاعلها مع مكوناتها انها تتسع باتساع الممارسين لها والخالقين المجددين فيها وانها ليست لها نهاية محتومة ، وليس في طبيعتها ما يقيد نموها أو يرسم لها حدا لا تتعداه . واذا كان التاريخ قد وعى من ذلك شيئا ، فانما يعد ذلك استثناء من القاعدة وخروجا على طبيعة الحضارة نفسها ، ذلك ان الحضارة مجرد نوع خاص من الثقافة ، او على الأصح شكل معقد وراق من اشكال الثقافة ومن ثم فالانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكن ان نزعم ان له حضارة .

وقد شغلت العلاقة بين الحضارة والمجتمع والمدنية اذهان كثير من الدارسين والمؤرخين . فهناك من يقول بالتفرقة بين فكرتى المجتمع والحضاة فيعرف المجتمع بانه مجموعة من الناس يعيشون معاً ويموتون معاً ، ويعرف الحضارة بانها اساليب مختلفة من الحياة لتلك الجماعة ، فتقسيم الوظائف والعمل الذى يحدده الانتاج وتبادل السلع والحياة المشتركة يكون بنيان المجتمع وشكله ، بينما التقاليد والعقائد التي تحافظ على كيان المجتمع وتسمح له بالاستقرار تعد التعبير عن حضارة المجتمع .

فحضارة مجتمع ما ، هي طريقة حياة افراده ومجموعة الافكار والاستعدادات التي اكتسبوها والتي يتوارثونها جيلاً بعد جيل ، والتي تقدم لكل جيل الحلول الفعالة لمعظم المشاكل التي تواجههم والتي تنشأ عادة من حاجاتهم الى بعضهم البعض فى نطاق مجتمعهم (١) . وعلى هذا الاساس فان الحضارة باعتبارها تراثاً انسانياً تختلف من مجتمع لآخر، وان لم تختلف طبيعتها ووظائفها، وهي تتكون من النظم الاجتماعية المختلفة وانماط السلوك وانواع النشاط الفني والتكنولوجي كما انها تحتفظ بقيم جوهرية تدور كلها حول انواع السلوك المعتبرة التي يقرها المجتمع ، وتجرى فيها كل انواع النشاط ، وهى تهيء للانسان مجموعة من الأساليب التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة الخارجية وعلى العمل مع زملائه من اعضاء مجتمعه . وقد ذهب الباحثون وخاصة الالمان فى تفريقهم بين الحضارة والمدنية الى ان الحضارة هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع وان مظاهر التقدم التكنولوجي والآلى هي المدنية . وعلى ذلك تصبح المدنية مرتبطة بالظواهر المادية فى حياة المجتمع اما الحضارة فهي الظواهر الثقافية والمعنوية فى هذه الحياة . ويؤكد **توماش مان** هذا الراى، عندما يذهب الى أن الحضارة هى الروح العميقة للمجتمع وان المدنية هى الآلية . ويرى **الفريد فيبر** أن المدنية ذات طبيعة عقلية عامة لا تتحدد بصفة محلية ، اما الحضارة فهي فى صورتها العاطفية مظهر روحى اصيل وحر لتجمع حيوى ، كما يفرق بين المجتمع من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الحضارة من حيث هى الفن والدين والفلسفة . ولكن على الرغم مما ذهب اليه **الفريد فيبر** فالعلاقة بين المجتمع والحضارة علاقة تداخل وامتزاج ؛ فالمجتمع فى الواقع ليس حقيقة مغايرة للحضارة او متميزة عنها ، بل ان الحضارة وجه من أوجه المجتمع وصفة من اخص صفاته .

اما **تايلور** فيرى ان الحضارة هي الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد ، وكل القدرات التي يكتسبها الانسان بوصفه عضواً فى مجتمع (٢) . ولعل اكثر الفروق بين الحضارة والمدنية شيوعاً تلك التفرقة التي تربط المدنية بالنواحي العملية والمادية فى حياة المجتمع بينما نرى أن الحضارة هي المثل السائد فى ذلك المجتمع والتي تجمع بين افراده كلهم فى وحدة معنوية واحدة فيحس كل منهم بانه يشارك الباقين افكارهم وبان حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد . وممن يمكن أن نرى عندهم هذا الراى عالم الاجتماع الشهير **ماكيفر** الذى يذهب الى ان الحضارة هي ما نحن وتتمثل فى الفنون والآداب والديانات والأخلاق ، اما المدنية فهي ما نستعمل ، وتتمثل فى السياسة

---

(١) W. H. Kelly, **The concept of culture in the Science of Man in World Crisis** (Ed. Ralf linton) N.Y. 1945 — P. 79.

(٢) E. B. Taylor, **Primitive Culture,** London 1913.

والاقتصاد والتكنولوجيا ، فكل مدنية حضارة، وليست كل حضارة مدنية (٣) . والمدنية فى راى البعض هي مجموعة السلوك والعقائد والنظم التي تتجمع وتتغير بلا انقطاع وبصفة دائمة. ان الجزء الذي يتناول السلوك والعقائد والنظم هو باتفاق كل المدارس الانثولوجية ، خاص بالحضارة ، فالانتفاع المباشر بمعطيات البيئة عمل حضاري لأنه يتم على وجوه مختلفة محلية شديدة التنوع ، والعنصر المحلى هو سمة الحضارة ، والعنصر العالمى هو سمة المدنية . والذين يذهبون الى هذا الرأى ، يسوقون عدة أمثلة على ذلك فهم يرون – مثلاً – أن النسبية فى السلوك هي الحضارة (كاعداد الطعام ونظام الزواج ، التحية ... الخ .) اما المطلق فهو من سمات المدنية (كالسيارة ، الطائرة ... الخ) وهناك بعض الأشياء التي تشترك فيها الحقيقتان ، فالسينما تعد مدنية من ناحية كونها آلة ، اما من ناحية مضمونها فهي حضارة . وعلى ذلك يكون الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس فى الاولى ، وغيابهـا فى الثانية . ذلك ان المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للانسان هي التي تقبل الانتقال والتداول لأنها موضوعية خارجية ، بينما النشاط الروحي من حيث هو خاص وشخصي لا يقبل مثل هذا التداول . وعلى الرغم من أن الكثير من المظاهر الخارجية للحضارة قابل الادراك والمعرفة ، ويمكن نقله الى الغير على هذا الأساس ، الا ان المشاعر الانسانية تحتل منزلة هامة جدا ، كما أن النظرة المشتركة للحياة التي يتأثر بهـا الأفراد فى المجتمع فى انعكاسها على سلوك الأفراد ومشاعرهم وردود الفعل التي يمكن ان تنشأ نتيجة لذلك تختلف بين انسان وآخر ، وبين مجتمع ، ومجتمع آخر ، فالشيء الذى لا ينتقل هو « جوهر الحضارة » اما بقية عناصر الحضارة فانها كلها قابلة للهجرة ، و « الجوهر » لا يمكن نقله لأن له طابعاً محلياً يصعب نقله .

ومحصلة القول فى هذا الموضوع أن فكرة الحضارة اكثر وضوحاً فى مجال النظم والعقائد والسلوك ، اما فكرة المدنية فهي اكثر وضوحاً فى ميادين الفنون الصناعية والعلوم الطبيعية والرياضيات ، فالمدنية جانب من جوانب الحضارة ، ثم انها تعود بعد فترة لكي تكون حضارة بما تستحدث من قيم جديدة ، وما تنشيء من علاقات خاصة بها .

وترى **مرجريت ميد** ان الحضارة هي مجموعة الصور واشكال السلوك المكتسبة التي تنقلها مجموعة او افراد مرتبطون بتقاليد مشتركة الى ابنائهم والى الوافدين البالغين الذين يندمجون فى حضارتهم . وهكذا فان الحضارة لا تقتصر على التقاليد الفنية او العلمية او الفلسفية لمجتمع من المجتمعات ولكنها تتضمن اسلوبه الخاص ، ونظمه السياسية ، والآف الاستعمالات والوسائل التي تميز حياته اليومية . وتتميز الحضارة بان من خصائصها الاستمرار ، والانتقال من جيل الى جيل ، وانها تورث عن طريق الذاكرة الاجتماعية، وعن طريق الرموز والنظم المختلفة من كتابة الى فنون تشكيلية ، الى اسلوب التعليم والتربية ... الخ (٤) .

ان اى مجتمع مهما يكن ، يتبادل التأثير والتأثر مع حضارته ونظمها ، ويتقاسمان الوجود ويعرف احدهما الآخر ، ويقوم مقامه . وليس معنى ذلك ان ننكر الاضافات التي تحملها الأجيال المتعاقبة الى الحضارة ، فكثير من اوجه الحضارة قد يتغير فى جيل واحد ، خاصة فى عصر التكنولوجيا ولكن هذا التغير نفسه،

---

(٣) Encyclopedia of Social Sciences — Art. Culture.

(٤) M. Mead, **Growing up in New Guinea,** New York 1933 — P. 15

انما يحدث عن طريق الخصائص الحضارية نفسها بحكم وظيفتها . والحضارة بالمعنى الذى انتهينا اليه ذات مجال عظيم الاتساع ، لانها تشمل الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعلمية والادبية والدينية من نشاط الانسان ، اي ان لها معنى جامعاً يضم في داخله مختلف انواع السلوك ووجوه الابداع التي يمكن ان ينهض بها الانسان ، فمن العسير أن تركن الى تفسير يقنع باسناد الحضارة الى عامل واحد مهما يكن ذلك العامل اساسياً وجوهريا ، لانه لا يمكن ان يعمل وحده ، ولان اي نشاط في جانب واحد يتوسل اليه بوسائل مختلفة ، فالنشاط الدينى قد يتوسل اليه بنشاط فنى ، والنشاط الفني قد يسعى اليه بنشاط اقتصادى . . . الخ .

ومما يرتبط بفكرة الحضارة عمليات التغير التي تحدث للمجتمعات البشرية اذ انها في حالة تغير دائم ، وهذا التغير هو سبيل بقائها ونموها فهي تتكيف به مع واقعها وتسد به حاجاتها وترضى به مثاليتها في الحياة وخيالها فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذى تضيق به او يقصر هو عن ان يفي بمطالبها فتبدع الجديد الذى يلائمها ، على أن ذلك لا يحدث بصورة رياضية فيها الاضافة والحذف ولكن في صورة كيمائية بحيث ينشأ مركب معقد وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة هي مجموعة النظم المختلفة التى يتحرك المجتمع خلالها ابتداء من القيم المجردة وانماط السلوك والتفكير الى مئات الاستعمالات اليومية .

والتغير الحضارى في حقيقة الأمر تغير انسانى ، فالحضارة حين تتغير انما تعمل لتغيير الانسان الذى يعيش في اطارها . وهو مع ما ينشأ عنه من تفكك او تكامل وتكيف جديدين ، يحدث في كل وقت وفي كل مكان .

اما اثر ذلك في المجتمعات التي تتعرض للتغير فيتوقف على عاملين :

ـ اولهما : نوع العناصر الجديدة التي تتسرب الى الحضارة .

ـ ثانيهما : عدد العناصر الجديدة التي يضطر المجتمع الى مواجهتها في فترة معينة من تاريخه .

ولا شك أن بعض العناصر الجديدة تسبب تفككا اكثر من البعض الآخر ومن الواضح انه كلما ازدادت العناصر الجديدة التى يواجهها المجتمع ازداد احساس المجتمع بعدم القدرة على التكيف والملاءمة بين القديم الذى يعيش في اطاره والجديد الذى يفرض نفسه عليه (٥) .

وتختلف درجة التغير ونوعيته من مجتمع لآخر . . ومن عصر الى عصر ومن المهم ان نشير الى ان الطريقة التي تقبل بها احدى الجماعات عناصر معينة من الخارج وكذلك طرق رفضها لهذه العناصر لا يمكن ان تدرك ادراكا تاما بمجرد النظرة العابرة اذ ان العملية ترتبط اساسا بالتركيب الثقافي للمجتمع . والتغير الحضارى اذا حدث بالشكل المطلوب انما يهدف الى احداث توازن يحافظ به على كيان المجتمع ويلائم بين تنظيماته ويؤلف بينها وينسقها ، فالانسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير ولا تصلح حياته بغير ذلك . وهو كلما اكتسب خبرة كان التغير امراً ضرورياً . وكان تكيفه لهذا التغير امراً اكثر ضرورة واشد الحاحا ، ذلك ان الكثير من عناصر الثقافة القديمة قد يتغير خلال عملية التكيف على النمط الجديد بالاضافة الى ان الحركات التي يثيرها عنصر جديد يتسرب الى الحضارة لا تتوقف ابدا ، فحالما تهدأ تلك الحركات يظهر عنصر جديد يتطلب اعادة التنظيم الحضارى ومن ثم لا تنفك الحضارات

B. Malinowski. **Dynamics in Culture Change**, Yale University Press. 1945. (٥)

تسعى الى تحقيق نوع من التكامل . ولكنها لا تبلغه ابداً .

ويرتبط التغير الحضارى كذلك بخصيصة أخرى من خصائص الحضارة ، هى وظيفتها التى تقوم على اشباع الحاجات الاساسية والفرعية لأعضاء المجتمع ، ذلك ان العادات والسلوك ، والوسائل المادية التى تقدمها الحضارة ، يتوقف بقاؤها على مقدرتها على الاستمرار فى اشباع تلك الحاجات ، ولكنها فى الوقت نفسه تخلق الحاجات ، مثلما تهىء الوسائل لتلبيتها . ان الحضارة مجموعة متشابكة من الوسائل التى اتخذت شكل انماط معينة تختص بتلبية حاجات الحياة ، ولكنها علاوة على ذلك ، مجموعة من الأهداف التى تسعى المنجزات الفردية والجماعية الى تحقيقها . واذا كنا نريد ان تكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأعمال الانسان مستقبلاً ، فقد وجب علينا الا نفترض أن الدوافع الفعالة متماثلة عند جميع البشر ، وحتى الحاجات الأولية كالجوع والجنس تخضع لتشكيل الحضارة وتوجيهها ، ومن ثم فهى تختلف فى التعبير عنها ، وتلبيتها باختلاف المجتمعات .

اننا عندما نركز على موضوع التغير الحضارى يهمنا هنا ـ رغم تشعب الموضوع ـ ان نشير الى اهمية ما يحدث الآن فى عالمنا المعاصر ، وخطورته فى الوقت ذاته ، اذ اننا عندما نتبين وجوه التغير الحضارى التى يمر بها العالم من حولنا لكى نرصد حركة حضارتنا ومسارها ، سوف نلاحظ ان هذا التغير اكثر وضوحا فى عدة ميادين ، منه فى ميادين اخرى، لا تقل فى اهميتها عن تلك التى يحدث فيها التغير ، ان لم تكن اكثر اهمية ، فالتغير الحضارى يحث الخطى فى مجالات السياسة والادارة العامة مما يعد انكاسا للاتجاهات العالمية ، كما يحدث نفس الأمر فى المجال الاقتصادى بما يسمح بتحسين وسائل الانتاج، وادخال التكنيك الجديد فى حياتنا عامة ، أما الميدان الثالث فهو الميدان الاجتماعى وهو ابطأ هذه المجالات جميعا ذلك لأن هذا المجال كان وقفاً خاصاً على الاسرة فى العصور السابقة قبل ان تتولاه الدولة فى العصر الحديث . وليس معنى ذلك ان نلتمس الاعذار لانفسنا ، لبطء عمليات التغيير فيه كما حدث فى المجالات الاخرى وهو احد المشاكل الرئيسية التى تواجه حضارتنا المعاصرة .

الحضارة المعاصرة :

يجمع الباحثون على ان الحضارة المعاصرة قد بدأت بتلك اليقظة التى شملت أوروبا بعد العصور الوسطى واتجهت للبحث عن هدف جديد للانسان فى غير العالم الآخر بعد تضاؤل شأن الكنيسة فى بداية عصر النهضة فى اوروبا. فقد تركز هذا الهدف فى ايجاد مفهوم جديد للانسان بعد الثورة العلمية التى أحدثها **كوبرنيكوس** فى المفهوم الشائع آنذاك عن الانسان والكون فقد غير من الفكرة التقليدية عن الارض وانها مركز الكون . . فقد ثبت انها واحدة من توابع المجموعة الشمسية التى تضم الارض وغيرها من الكواكب وهو ما اكده **جاليلو** الذى احدث هو الآخر انقلاباً فى عالم المعرفة الذى كان سائداً آنذاك .

ولقد شهدت تلك الحقبة افكار **ديكارت** **وفرانسيس بيكون** التى غيرت من جوهر الفكر والفلسفة مما انعكس بعد ذلك على اعمال كبار فنانى عصر النهضة اذ تحولت الأنظار الى الواقع المادى للأجسام والطبيعة كما تبدو مباشرة لحواس الانسان (٦) .

(٦) Herbert Butterfield, **The Origins of Modern Science**, 1300-1800, London 1944, pp. 34-35.

وهكذا بدات الحضارة المعاصرة عندما وجد المجال التاريخي لتاكيد معنى الانسان واهمية خبراته ووعيه بالعالم من حوله واخذت فردية الانسان في الغرب تظهر وتتميز عن غيرها في مجتمع القرون الوسطى ، فقد جاء عصر النهضة ليعطي الانسان الاحساس بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة كفرد .

وقد بلغ هذا الاتجاه في الفكر والسلوك غايته باندماج الانسان ذاته في الطبيعة وادراكه لجميع ما حوله من خلال حسه وموقفه المتميز بعد ان نمت الاكتشافات الجديدة في العلم والفكر . فقد كانت الثورة الفكرية التي سادت عصر النهضة مؤدية الى نتيجتين مرتبطتين ببعضهما تمام الارتباط وهما :

الاهتمام بالعالم الطبيعي ، ومحو قيود الزهد والصوفية التي كانت سائدة في العصور الوسطى من جهة والسعي الى الانتفاع بهذا العالم الطبيعي الى اقصى حد ممكن عن طريق الكشف والغزو والاستغلال لكل موارد الطبيعة من جهة اخرى . كما اسفرت عن الاهتمام بالانسان وما تبع ذلك من تاكيد لنزعات الانسانية .

ولقد كان من نتائج هذه الثورة العلمية اننا اصبحنا نعرف اليوم عن الطبيعة اكثر مما كان يعرف أسلافنا . . وهذه المعرفة قائمة على اسس تجريبية صادقة تعتمد على الملاحظة والتجربة باعتبارهما البرهان الوحيد على اى قضية علمية . . ومن ثم لم يعد يؤخذ بصحة المفاهيم المستمدة من اللاهوت او الفن مالم تؤكد الحواس صدقها . . وتقيم الدليل الايجابي عليها (٧) .

ثم ان التكنولوجيا التي تعد تطبيقا حديثا للعلم الذي عرفناه قد يسرت للانسان كثيرا من اسباب الحياة ووفرت له الكثير من الجهد أيضا .

والجدير بالذكر أن التقدم العلمي والتكنولوجي يعتبر ظاهرة انسانية عامة لانها مطلقة لا تتقيد بمجتمع خاص ولا بجماعة معينة ، فهي تصل الى كل مكان اما في صورتها العملية او الفكرية ، وان كانت الصورة الاولى هي الأسبق لسهولة الحصول عليها في صورتها التجارية ، اما الآثار الاجتماعية التي تترتب على استعمال التكنولوجيا فهي شيء آخر يرتبط بجوهر الحضارة ومضمونها . اما الحقيقة الكبرى التي تفرض نفسها على حضارتنا المعاصرة فهي هذا التطور الصناعي الكبير على الرغم من أن مجتمعات كثيرة لما تتأثر حياتها بالآلة تأثرا مباشرا حتى الآن ولم تلجأ في تنظيم حياتها الى الاساليب المعقدة التي تلجا اليها المجتمعات الصناعية . . ولكن الذى لاشك فيه أن كل المجتمعات قد احست بشكل او بآخر بآثار التطور الصناعي بطريق غير مباشر باعتبارها جزءا من عالم اصبح بفضل هذا التطور ذاته جسدا واحدا لا يستطيع جزء منه ان ينعزل عن الآخر .

اننا عندما نتامل حضارتنا المعاصرة نلاحظ انها قد بلغت درجة كبيرة من الازدهار والتقدم ولكننا نحس في الوقت نفسه أنها تعاني من ازمة في الروح تبدو في أعمال كثير من الفنانين والمفكرين العالميين امثال **كافكا وسارتر** وغيرهما . هذا بالاضافة الى اننا نلاحظ انه لم يعد ثمة توازن بين مستوى الانسان الروحي ومستواه المادي ، فهذه الآلات التي تتحرك اليوم بالبترول قد اعطت الانسان امتدادا هائلا ، وقوة متزايدة ، ولكنهما غير متناسبين مع الروح ، ولكن هذه الروح **قد أصبحت بالنسبة** للمادة المسيطرة ضعيفة ، خائرة القوى ، لا تستطيع ان

(٧) A. N. Whitehead, **Science and The Modern World**, Mentor Books — 1952. P. 31.

توجهها ، واضحت صوفية الفكر اضال بكثير من مادية الآلة التي طمست هذا الفكر ، وغلفت الروح بحجاب كثيف من غشاوتها ولا يستطيع غير الفن أن يمدنا بالجانب غير المرئي من الانسان ، ولذلك فنحن عندما ننظر الى الاعمال الفنية المعاصرة ، نجد ان تأملات الانسان المعاصر القلقة أمام الطبيعة ، وأمام مصيره الغامض ، تعبر عن نفسها سواء في القصة أو الرواية أو فنون التشكيل أو الموسيقى .

ان الحضارة المعاصرة تتميز بأنها حضارة صناعية ، أولا وقبل كل شيء ، وأن هذه الصفة قد أثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعتها بالطابع الذي عرفت به ، فالعصر الحديث هو عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها كما ان هذه الحضارة قد اعلت من شأن العلم ولكنها لم تنتبه الى وظيفة العلم الاجتماعية . فقد تقدم العلم بخطوات جبارة ، ووضع بين يدي الانسان قوة لم يمنحها كان من قبل ، ومن سلطانه على الطبيعة بشكل اصبحت معه مطامح **ديكارت** في معرفة الطبيعة والسيطرة عليها ، بسيطة ومتواضعة ... ولكن قيمة العلم في حضارتنا المعاصرة اصبحت موضع ريبة وشك أثارا جدلا كبيرا بين العلماء والمفكرين . ان العلماء يعترفون بان ثمة نذير شؤم من وراء الجهود العلمية التي يبذلها من يريدون بدافع نبيل جعل موارد الطبيعة في خدمة الانسان ، ومن ثم يعلنون أنهم خائنون كما فعل **هارولد اوري** مكتشف الهيدروجين الثقيل . ان العلم الحديث وهو يتقدم بسرعة الصواريخ التي انتجها ، يواجه مشكلة عميقة ، لا بد ان يصل فيها الى نتيجة ، والا انقلب كل انجاز له في خدمة البشرية ، الى نقمة تودي بها ، فقد جعل العلم مجاله الطبيعة وحدها وركز عليها ، فلم يصل في مجال النفس والتاريخ والمجتمع الى شيء جدي ، بل انه في دراسته للطبيعة لم يستطع ان يتوصل الى ماهية الاشياء والمادة ، وانما اكتفى بدراسة علاقاتها الرياضية المسطحة فحسب ، وها هي ذي الكثير من النظريات والقوانين التي طالما اشاد العلماء بصحتها المطلقة تنهار واحدة اثر اخرى في السنين الأخيرة . ولم يكن هذا هو الفشل الوحيد الذي تعثر به العلم من جانب من يسيئون الظن به ، فهم يرون انه قد فشل أيضا كموقف اخلاقي ، ذلك ان بحث العلم عن الحقيقة لم يعد كافيا لحشده في زمرة الأعمال الفاضلة ، كما ان الصلة الوثيقة بينه وبين الخير باعتباره هدفا ساميا يسعى الى تحقيقه قد انفكت عراها ، فقد كان من المنتظر ان يستعين البشر بالعلم لينالوا حظا اكبر من الحرية ، ولكن العلم صيرهم بدلا من ذلك عبيدا ، ومن ثم توصلوا مع **باكون** الى أن **« علما بلا ضمير ليس غير تحطيم الروح »** ولم يكن الفشل منفصلا عن فشله باعتباره انتاجا انسانيا مفيدا ، ذلك ان ثمة اهدافا انسانية أعظم شأنا من هذا الترف الذي ترتع فيه بعض المجتمعات ، هي منع الضرر عن الانسان ، ورفع حياته الى مستوى اكمل وأسمى ، وبث الطمأنينة في حياته ولقد كان المجتمع ولا يزال يشكو من الفقر والجهل والمرض والعبودية والحرب التي تودي به وبنبيه ، ويتوق ولا يزال يتوق الى معرفة نفسه ، والى أن يصل الى الطريقة المثلى لتنظيم الجماعة الانسانية ، وهكذا لم يستطع الانسان أن يدخل دائرة العلم بعد ، فنحن نملك تراثا هائلا ، وكنزا كبيرا من ملاحظات العلماء والفلاسفة والفنانين حوله ، ولكنه بقي مع ذلك ، لغزا غامضا لم يستطع أحد ان يكشف عنه غموضه .

فاذا اردنا ان نتأمل بعض الأعمال الفنية التي ناقش فيها أصحابها مشكلة الانسان لكي نصل الى تحديد جوانب الأزمة التي تعاني منها في هذا العصر ، باعتبار الفن — كما اسلفنا — هو المرآة التي يمكن ان تعكس لنا مالا تستطيع الحقائق العلمية الجافة ان تقدمه لنا في هذا الشأن ، فاننا سوف نلاحظ ان هذه الأعمال الفنية كلها قد اشتركت في التعبير عن أزمة الانسان المعاصر بشكل أو بآخر .

ان الانسان — عند **سارتر** مثلاً — كائن موجود ، أو قضي عليه ان يوجد ولكنه في وجوده يجد نفسه دائماً حيال الآخر الذى لا مفر امامه من ان يتجاهله ، فالانسان يختار نفسه وهو عندما يختارها ، يختار جميع الناس ، لأن كل عمل من اعمالنا انما هو صورة للانسان كما نحب ان يكون . وتعد فكرة الاختيار فكرة اساسية عند **سارتر** ، فالانسان يجد نفسه دائماً امام مواقف عليه أن يختار من بينها . ومن هنا نتطرق الى فكرة الحرية عند **سارتر** ، فالحرية هي النسيج المشترك للوجود.

اما الانسان عند **جيد** فلغز غامض ، وقلق عميق ، وتتضمن نصيحته **« كن مخلصاً لنفسك »** كل فلسفته التي تعني الاخلاص للحياة .

والانسان عند **بيراندللو** يمثل موضوع مأساة غريبة ، وهو ليس بمخلوق محدد ، الا انه يمثل مجموعة من الغرائز والارادات الضعيفة التي لا تستقر على حال ، فلا حقيقة عنده ولا صدق فالتبدل والتغيير في كل لحظة هما السمة الرئيسية الغالبة على الانسان . وتبدو الحياة الانسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة، فالعقل ليس بسجن للتقاليد والأوضاع والنواميس فحسب ، ولكنه أيضاً صدفة جوفاء (٨) .

ان انسان العصر الحاضر في اعمال الفنانين المعاصرين اشبه ما يكون ببطل مسرحية **« هنرى الرابع »** الذى تداخلت فيه حدود العقل والجنون ، والحياة والموت ، فليس يدرى — ولا ندرى معه — أعاقل هو ام مجنون، أحي هو أم ميت .

كما ان الانسان أمام الازدهار المادى الضخم، قد اضحى يشك في قدرته على أن يكون هو العنصر المبدع ، اضحى يحطم ذاته بدلاً من ان يثق بها ، فالآلة تطحن الملايين في قسوة ، وتخرجهم مسخاً مشوهة، بين عشية وضحاها، لا يستطيعون التمرد حتى على عاداتهم البسيطة .

ومع ان كل طائفة من المفكرين ، سواء كانوا علماء أو فنانين ، قد تناولوا الانسان بالدراسة والتحليل من جوانبه المختلفة ، الا ان احداً من هؤلاء لم يستطع ان يتناول الانسان ككل . فبينما وضعه التاريخ الطبيعى — مثلاً — في مكانه من تطور الكائنات ، مدد البيولوجيون جثته تحت المبضع والمجهر وأحصى عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع انفاس الزمن ، وحاول علماء النفس ان يقيسوا قدراته وتوتراته ... الخ . فان كلاً منهم قد توجه الى الانسان يستكشف جانباً من جوانب صورته ، حتى اضحت هذه الجوانب في مجموعها منفصلة الاجزاء ، لا تزال تهيم في وسطها حقيقة مجهولة ، هي الانسان ذاته . وعلى ذلك ، فاننا نستطيع القول بانه ليس من حق احد ان يدعى انه قد تمكن من فهم الانسان بعد ، وذلك نتيجة العجزعن النظر اليه ككل أو كوحدة متكاملة .

ان العلم لم يستطع ان يقدم الا اقل القليل مما يساعدنا على فهم مشكلات الانسان ذلك المخلوق الغامض ، الذى يمثله كل منا ، هذا من ناحية ، بالاضافة الى أن مفهوم الانسان نفسه قد اختلف من حضارة الى حضارة ، مما يجعل المشكلة تزداد صعوبة ، ومن ثم فنحن في حاجة الى اعادة النظر في العلم وفي اسسه وفي دوره الانسانى ورسالته الاجتماعية. ونحن في حاجة لأن نختط طريقاً جديداً نعيد على اساسه صياغة عالمنا . اننا لا بد من ان نقيم التوازن بين الانسان وبين العلم ، فندرك اهمية القيم العلمية والبحث العلمى ، وندرك في

(٨) بيراندللو : ست شخصيات تبحث عن مؤلف — سلسلة المسرح العالمي — القاهرة .

الوقت نفسه أن القيم الانسانية تحتاج منا الى تأكيد أكبر ، واهتمام أعظم . وعلى العلم أن يستفيد من التجربة الدينية التي استطاعت أن تقيم التوازن في نفس الانسان ، بأن خلقت له عالما آخر لا يصطدم فيه بقسوة الحياة المادية ، ولا ترهقه حدودها ، وأشبعت فيه رغبته ونزوعه الى الكمال المطلق . فلقد كان الاسلوب الذي يمارس الانسان به حياته في العصور السابقة أكثر قربا الى نفسه من الاسلوب الذي يمارس به حياته الآن ، فقد اعترفت المجتمعات السابقة بالانسان ككائن حي في الوقت الذي هو فيه شيء مادي ، كما اعترفت به مبدعاً بقدر ما هو خاضع لغرائزه ونزواته . فمع أن الانسان أخذ يتعلم كيف يعتمد على نفسه ، ويتحكم في مصيره ، ذلك أنه وحده الذي يستطيع أن يصوغ مستقبله على الشكل الذي يريده ، فان ذلك لا ينقص من حاجته الشديدة الى التحرر من الخوف الذي يجعل كل ذلك سرابا يبدو في صحراء قاحلة جدباء . ان انسان الماضي كان يتطلع الى الآلهة بحثاً عن تفسير للكوارث التي تحل به ، أو للظواهر التي يعز عليه ادراك كنهها ، وطلباً للمشورة بشأن الاسلوب الذي يتبعه للتخفيف من أضرار القوى التي تحيط به أو الاستزادة من خيرها ، مما كان يبعث في نفسه شعوراً غامراً بالرضى . أما اليوم فهو يتطلع بذات الايمان والاندفاع الى العلم ، ويتوقع منه ، ما كان يتوقعه من الآلهة في العصور الماضية ، ولكن المحزن في الأمر ان العلوم التي نحتاج اليها أكثر من غيرها فيما يتعلق بالانسان لا زالت تحبو في بطء شديد ولا زالت أقل العلوم تطوراً .

لقد أساءت الحضارة المعاصرة فهم الانسان ونسيته ، على الرغم من انها أساساً من صنعه ، وقامت من أجل سعادته وتوفير الرفاهية والخير له ، عن طريق ما يتوفر لها من قوى جديدة استطاعت بها أن تزيد من سيطرتها على الطبيعة ولكنها لم تستطع أن تنظم العلاقات الاجتماعية تنظيما سليما يكفل للانسان ما كان يبحث ـ ولا يزال يبحث ـ عنه من طمأنينة ، ومن ثم كانت النتيجة أن ازداد الانسان احساساً بالقلق والخوف بالقياس الى ما كان عليه حاله في العصور السابقة .

والجدير بالملاحظة أن هذه الحضارة قد بدأت مسيرتها ـ كما أسلفنا ـ بايقاظ الفردية في نفس الانسان ، وتغذية جذوة التمرد في نفسه بما يكفل لها الاستمرار ، كما أن كل الخطط التي وضعتها ودعت اليها ، كانت تهدف في المقام الأول الى تأمين أكبر قدر من العدالة الاجتماعية والرفاهية البشرية ، ولكن ذلك كله جعل الاهتمام يتحول من التركيز على الكيف الى الاهتمام بالكم ، مما جعل بعض العلماء والمؤرخين يميلون الى أن أول التغيرات الحاسمة التي حدثت في الحقبة الأخيرة ، تلك الأهمية الجديدة التي ظفرت بها القياسات الكمية باعتبارها أساساً سليماً للوصول الى نتائج صحيحة في مجالات البحث العلمي ، سواء فيما يرتبط بالمادة أو بالانسان (٩) ، وهو ما حدث فعلاً وكان أن ترتب عليه أن أهمل الانسان الفرد لحساب المجموع ، مع أنه يجب أن يكون واضحاً أن أرواحنا ، وأحلامنا ومشاعرنا ، ليست أقل أهمية من بطوننا ، ذلك أن جميع الأفراد يتطلبون أشياء معينة بالاضافة الى تلك التي تكفل لهم البقاء على قيد الحياة . . . نحن في حاجة الى ارضاء « الأنا » أو الذات . . ونحن بحاجة الى نوع من الطمأنينة حين يكتنف الشك نتائج الجهود التي نبذلها .

ان أخطر ما نلاحظه في تتبعنا لمشكلات الحضارة المعاصرة هو احساس الانسان بفقده قيمته وشكه في الأسس التي قام عليها العلم

---

(٩) A. R. Hall, **The Scientific Revolution**, 1500—1800—London 1944—P. 118-119.

الحديث، وظهور الجيل الذى اصطلح المؤرخون وعلماء الاجتماع على تسميته بجيل ما بعد الحرب وهو الجيل الذى يحس بالمرارة الشديدة ، والياس المدمر ، وعمق المأساة الانسانية ، مما جعله يفقد ثقته بكل الأنظمة ، وبكل ما استقرت عليه البشرية خلال رحلتها الطويلة عبر الزمن حتى عصرنا الحاضر .

ان الازمة الحقيقية هي ان الحضارة المعاصرة قد غذت فردية الانسان فنمت فيه « الأنا » ، حتى أصبح كل واحد منا يحس انه انسان فحسب ، وليس انسانا فى كون وفى مجتمع ، ذلك انها خلقت من الانسان والطبيعة ثنائية غير صحيحة ، واعتبرت الطبيعة هي المادة والأشياء الجامدة والحيوانات ، اما الانسان فهو كائن منفصل ، له عالمه الخاص به . كما استحدثت تفاوتاً لا يفتأ يتسع ، ويتزايد بين طرقنا فى الحياة ، واسلوبنا فى التفكير . ولعل نظرة عابرة الى القوانين السائدة فى عالمنا الآن توضح لنا ذلك ، فالمشرع لا يزال يطبق المعايير القديمة والقوانين البالية التي كانت ملائمة لعصور سابقة على عصرنا الحاضر الــذى انتشرت فيه الطائرات والصواريخ والأقمار الصناعية . ولعل هذا هو ما دفع مجموعة من المفكرين من امثال **ياسبرز ، وشفايتزر** الى ادانة العصر الصناعي الحديث لأنه يحط من قدر الانسان ويقضى على عنصر العمق فى شخصيته (١٠) . انهم جميعاً يؤكدون ان شخصية الانسان تتضاءل فى مجتمع تغلب عليه الآلة ، فالانسان فى مثل هذا المجتمع لا يهتدى لذاته الباطنة ، وانما يضيع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم الا ما كان يحمل طابعا جماعيا ، اما القيم الفردية فهي مجهولة لديه تماماً . . .

ان العلم الحديث قد خلق للانسان الحالي بيئة مادية واجتماعية وفكرية غاية فى التعقيد وتركه لكي يعيش فى اطارها ، ويعانى منها ، ثم يهتم باعداده لمواجهتها وتقبلها ، وتحمل مشاكلها وتعقيداتها ، فقد تضخمت الآلة والمادة تضخماً ، اصبحنا نحتاج معه الى تنظيم مواز فى عالم الروح .

ان من مهام الحضارة ان تزود افراد كل جيل بايجابيات فعالة وجاهزة لمعظم المشكلات التي قد يواجهونها والتي قد تنشأ نتيجة لحاجات الأفراد بوصفهم اعضاء فى جماعات منظمة . ويمكن لنا ان نقسم هذه الحاجات الى نوعين :

١ ــ حاجات عملية يجب تلبيتها من أجل ضمان استمرار البقاء لكل من المجتمع والأفراد الذين يتألف منهم .

وتلبية هذه الحاجات العملية فى حقيقتها مشكلة مادية ودنيوية ، وامكانات حلها تحددها عوامل قد لا تخضع دائما لسيطرة المجتمع وفى الوقت نفسه لا بد من سد هذه الحاجات اذا اريد للمجتمع أن يظل مستمرا فى اداء وظائفه .

٢ ــ حاجات نفسية وهي التي يجب تلبيتها من اجل اشاعة السعادة والطمأنينة فى نفوس أفراد المجتمع . ويتوقف استمرار بقاء أى مجتمع على قدرة حضارته على تلبية كل من هذين النوعين من الحاجات . غير ان طرق تلبيتها تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف المجتمعات ، كما انها ترتبط ارتباطا وثيقاً بالأساس الذى تقوم عليه كل حضارة ، ذلك ان المجتمع فى سعيه الدائم للوفاء بهذه الحاجات يكتشف فى الوقت نفسه الحقائق المتصلة ببيئته الطبيعية وموقفه منها وامكاناته لمواجهتها .

(١٠) Albert Schweitzer, **Civilisation and Ethics** — 3rd ed. London — 1944 pp. 11 — 15.

ومن اهم السمات التي يتميز بها عصرنا الحديث ما يمكن ان نلمحه من سرعة التغيرات الثقافية وكثرتها وارتباطها الوثيق بأهم الجوانب الأساسية لحضارة ، فلعل اهم ما يميز الفترة الأخيرة من عصرنا تلك التي تبدأ منذ اواخر القرن التاسع عشر هو الاهتداء الى طاقات جديدة في الصناعة وتقدم وسائل الاتصال بين المجتمعات مما ادى الى ظاهرة كان لها أكبر الأثر في العلاقات الدولية سواء من الناحية الاقتصادية او السياسية أو الاجتماعية ونعني بها وضوح ظاهرة العالمية .

لقد اكتشف الانسان المعاصر كيف يولد القوة ، وكيف يطبق الطرق العلمية على حل المشكلات التي تواجهه في عملية الانتاج ، وكان من جراء ذلك ان تزعزعت اسس الحواجز التي حددت امكانات التطور الحضاري عبر معظم عصور التاريخ المدون . لكن هذا كله لا يعني اننا قد اصبحنا نتمتع بحرية كاملة في الحركات او التطور ، وانما يعني اننا اصبحنا نعمل ضمن حدود جديدة تزودنا بامكانات متجددة للنمو .

وفي عصرنا الحاضر فان التكنولوجيا هي التي تعين الحدود النهائية التي يمكن للحضارة ان تتطور ضمنها في نهاية المطاف .

ونحن نستخدم مصطلح التكنولوجيا هنا بمعناه الواسع جداً للدلالة على الطرق التي طورها المجتمع لمواجهة بيئته الطبيعية، فالمتأمل في حضارتنا المعاصرة يلاحظ أن الوثبات التكنولوجية تلعب في التطور الحضاري دورا مماثلا تقريبا للدور الذي تلعبه الطفرات الاساسية التي تحدث من آن لآخر في تطور الكائنات الحية ، اذ انها تزود المجتمع بمنطلق جديد للتطور مما يؤدي بدوره الى انتاج اشكال جديدة تختلف عما عرفناه من قبل .

ولعل اكثر ما يهمنا في هذا المجال هو ان التغيرات التكنولوجية الاساسية التي نشأت من اختراعين جوهريين **أولهما** كيفية انتاج القوة . . **وثانيهما** : الاسلوب العلمي في التفكير، لم تصل بعد الى نهاية تطورها . ولسوف يترتب على التطورالهائل في انتاج القوى ان تفقد بعض المناطق اهميتها ويكتسب البعض الاخر ان يكتسب اهمية جديدة ، كما ان الاسلوب العلمي يقوم في جوهره على عاملين هما : التجربة المتكررة والتسجيل الدقيق لنتائجها التي يجب أن تقاس بطرائق موضوعية بعيدة كل البعد عن الاستنتاجات الذاتية للفرد .

وهذه القوى الجديدة التي اطلقت من عقالها . . اضخم واخطر من أن تترك دونما ضبط او توجيه واع ، ذلك أن اطلاقنا العنان لهذه القوى دون سيطرة من جانبنا،من المرجح ان يؤدي الى انهيار الحضارة التي انتجتها ، فطبيعة الحياة في المجتمع الصناعي الذي تتشابك فيه العلاقات وتتداخل تداخلاً كبيراً . . اذا ما تركت لتسير في مجراها الطبيعي دونما تدخل فان ذلك سوف يؤدي الى خلل المجتمع وفساده ، فالمجتمع الذي نعيش فيه تخلق فيه قوى جبارة ، اذا تركت دونما تدخل فان ذلك يؤدي الى تراكم القوة والثروة والنفوذ في ايدي قلة تستطيع التحكم في الباقين دون عناء او جهد وهذا التفوق يأتي لان المجتمع الصناعي يتيح للقوي اذا ترك حرا ان يزداد قوة ، وللضعيف اذا ترك وشأنه دون حماية ان يزداد ضعفا .

وهكذا يتضح لنا رغم أننا لا نستطيع ان نزعم اننا قد وقفنا على جميع جوانب حضارتنا المعاصرة ومشكلاتها ــ أن المشكلة الرئيسية التي نعاني منها هي اننا نعيش في ظل حضارة

تعلى من شأن العلم ونتائجه وتعرف الكثير عن مناهجه ، ولكنها لا تستخدم هذه النتائج والمناهج في تنظيم حياتنا الخاصة . لقد مكننا العلم من السيطرة على كل ما يوجد على سطح الأرض تقريباً وكان من الممكن ايضاً ان ييسر لنا معرفة انفسنا والسيطرة عليها وان يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والاجتماعية ، اذ انه من المؤكد أن كل حضارة يراد لها الاستمرار لا بد وان تقوم على المعرفة العلمية للانسان ، ذلك أن العلم يمثل افضل السبل التي يمكن ان تساعدنا في سعينا لتحقيق معرفة سليمة لا تقبل الجدل .

ومع ذلك فان الحقيقة هي أن الصورة العلمية للعالم الحقيقي ناقصة جداً .. انها صامتة تماماً بشأن كل ما هو قريب الى نفوسنا ، اى كل ما يعيننا على تحمل اعباء الحياة وعلى الاستمرار فيها .. وهي لا تعرف شيئاً عن الله والأزل ، وعن الخير والشر والجمال والقبح ، وهكذا فاننا باختصار ـ على حد قول **شرودينجر** ـ لسنا من هذا العالم الذي يبنيه العلم لنا ، ولسنا فيه ، انما نعتقد اننا كذلك ولكن الحقيقة ان اجسادنا فقط هي التي يمكن ان نقول انها فيه .. (١١) .

الفولكلور والحضارة :

لا شك أن الانسان قد تنبه منذ القدم الى فنونه ومأثوراته ، فاعتنى بها ، وعمل لاستمرارها ، ولكن هذه العناية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم يحاول الذين جمعوا هذه المأثورات أو سجلوها ، واشاروا اليها أن يخضعوها لمنهج يفي بطبيعتها ويدرس قضاياها ، ومن ثم فلم يشغلوا انفسهم باستخلاص القوانين التي تصدر عنها هذه المأثورات من ناحية ، أو التي تعين على تمييزها واستخلاص ما تعبر عنه من قيم أو ما تثيره من قضايا من ناحية اخرى .

ان العناية بالمأثورات الشعبية على اساس علمي ، لا شك جديدة ، فهي ترجع الى منتصف القرن الماضي فحسب . ونحن نستطيع دون ريب أن نرى العلاقة بين احياء هذه المأثورات وبين يقظة الوعي القومي التي عمت اوروبا منذ أوائل القرن الثامن عشر ، ثم انتشرت ـ ولا تزال ـ في آسيا وافريقيا وغيرهما خلال هذا القرن .

وهكذا بدأت جميع الشعوب الاوربية تعنى بجمع مأثوراتها الشعبية وتصنيفها ، ومحاولة دراستها على أساس علمي بدافع من يقظة الوجدان القومي اولاً ، نجد مصداق ذلك عند ظهور الحركة القومية الالمانية التي دعت الى وحدة الشعب الالماني ، كما نجده يساير الدعوة الى القومية في ايطاليا وروسيا وفرنسا ولكن هذا الحافز القومي لا ينهض بنفسه ، وانما يكمله حافز ديمقراطي ، ذلك ان الدعوات القومية الحديثة والجهود التي بذلت لتحقيقها لم تكن مجرد نزعات عاطفية تصدر عن وجدان جمعي او قومي فحسب ، وانما كان وراءها مضمون ديمقراطي دعا الى الاهتمام بالانسان العادي من حيث هو انسان ، له كل المقومات الانسانية ، بصرف النظر عن الاعتبارات الاخرى التي كانت تثير الاهتمام بافراد معينين من الافذاذ والعباقرة . ويحدد **الكزاندر كراب** مقاييس حركات احياء التراث الشعبي في العالم في اطار موجتين متتابعتين : احداهما تلك التي صاحبت اكتشاف الانسان لنفسه ـ وهو ما عرفناه من نهضة اوربا بعد العصور الوسطى ـ والاخرى رافقت حركة اكتشاف العلماء للانسان العادي ـ وهو

(١١) Edwin Schrodinger, **Nature and the Greeks**, Cambridge, 1945, PP 93—96.

ما كان من نتيجة الثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية (١٢) .

ومن ثم نستطيع ان نقول ان الاهتمام العلمي بالفولكلور ودراسته انما هو ثمرة من ثمار الحضارة المعاصرة ، ولعل هذا هو احد الجوانب الايجابية التي يجب ان نذكرها لهذه الحضارة . وربما كان تعليل اهتمام حضارتنا المعاصرة بالفولكلور ، سهلاً ميسوراً ، ذلك انها حاولت أن تراب الصدع الذى احدثه التطور الصناعى الخطير ، بين الجانب المادى ، وبين الجانب المعنوى من حياة الانسان ، وقد انعكست آثار هذا التطور على التنظيمات الحضارية المختلفة فى المجتمع المعاصر ، وهى التنظيمات التي يمارس المجتمع من خلالها توجيه حياته الاجتماعية وتقنينها ، كالتنظيم العائلى والاقتصادى والدينى ، والسياسى ... الخ . ومن الطبيعى أن تكون هذه الميادين هى ميادين التغير الحضارى الذى نشأ عن القوى الجديدة التي اخذت تحتل دورها فى توجيه المجتمع وقيادته ، والسيطرة على مقدراته ، ومن ثم انعكست عليها آثار هذه التغيرات ، سواء فى تكوينها او فى وظائفها . ونحن اذا اخذنا مجموعة من هذه التنظيمات الاجتماعية فاننا سوف نلمس مدى ما أصابها من تغير نوعى وكمى ، ذلك ان المجتمعات القروية التقليدية ـ خاصة فى العالم الغربى ـ كانت تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم فى اسلوب حياتها ، وانواع النشاط التي تمارسها ، وترسم لها علاقاتها ، فكانت تقاليد الاسرة وعاداتها والشعائر الدينية وغيرها ، الوانا من السلوك الذى ينظم حياة الافراد وفقاً لها ، ويضبط عن طريقها ويرسم هدف المجتمع فى الحياة ، والسبيل الذى سوف يسلكه لبلوغ هذا الهدف . ولكن الاسلوب الذى سارت عليه حضارتنا المعاصرة قد خلخل كيان هذه المجتمعات ، التي لم تعد ذات دور ايجابي فى النظام الاقتصادى وسلبها كل مصادر قوتها التي عاشت بها عصوراً طويلة ، تؤدى وظائفها الملقاة على عاتقها ، ولم يستطع ان يقدم لها بديلاً لما سلبه منها ، ولذلك ظل اسلوب التعبير الفنى الذى يعبر به الانسان العادى فى هذه المجتمعات عن نفسه ، غير متوازن من ناحية مضمونه مع التغير الهائل الذى حدث فى العالم من حوله ، والذى قد لا يحس به احساساً عميقاً ومن ثم يظل يحن حنيناً غامضاً الى الماضي ، وينعى زمانه الذى لا يشعر فيه بالامن ولا يرضى عما يسود فيه من علاقات .

وكل ساعة تقول بكره حا تتعدل ..
ومهما نسعى نلاقى الزهر بهدلنا ...
ظروفنا هيه كده حلفت ما تتعدل ...
الدنيا خلت قليل الأصل يهدلنا ...
ما دام معاه حظ احواله بتتعدل ...
وصاحب العقل فى الدنيا عايش مظلوم ...
مكسوف وساكت مش قادر يوم يتكلم ...
وآدي ايده فى النار ولاش قادر يقول مظلوم ...
لسانه مربوط مش قادر يوم يتكلم ...
انا مستجير بالنبى من دا الزمان مظلوم ...

ولكننا فى الحقيقة لا نستطيع ان نضع

(١٢) Alexander H. Krappe, **Science of Folklore**, Methuen Co., 1962.

الثورة الصناعية : يقصد بها تلك التغيرات التي طرأت على اساليب الانتاج على اثر اختراع جيمس وات (الآلة البخارية (١٧٦٩) . وتتمثل تلك التغيرات فى احلال الآلة محل اليد العاملة ، وتقريب المسافات وظهور المصانع الكبيرة وما تبع ذلك كله من تغيرات هامة فى النواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولعل اهم آثارها فى الميدان الاجتماعى هو تأكيدها نهاية النظام الاقطاعى وبداية الرأسمالية الحديثة .

الثورة الفرنسية : بدأت فى سنة ١٧٨٩ وكان من اهم نتائجها تقويض بناء اوربا القديم وتمهيد الطريق امام المذاهب الحرة فى القرن التاسع عشر والتأكيد على النزعات القومية .

مجتمعاتنا الشعبية في العالم العربي ، في نفس مستوى المجتمعات الاوربية او الأمريكية ، ذلك اننا وان كنا نعيش في ظل حضارة واحدة الا ان تمثلنا لهذه الحضارة ، واستيعابنا لجوانبها المختلفة ، وظواهرها المتعددة المعقدة ، يختلف من مجتمع لآخر ، تبعا للظروف العامة والخاصة التي تشكل حياة هذه المجتمعات ، وتصوغ علاقاتها وحياة أفرادها .

وعلى ذلك فاننا عندما نجد في الموال المصرى ــ مثلا ــ حديثا طويلا عن مشاعر الخيبة التي يلقاها الانسان في حياته ، واحساسه بفقدان الطمأنينة والأمن نتيجة لشعوره العميق بتدهور علاقاته الانسانية ، وانهيار القيم التي نشأ على احترامها ، والتسليم بها ، وايمانه بوجود قوى قوية ، قادرة وقاهرة لايستطيع حيالها شيئا ، ولا يمكنه أن يفهم منطقها ، وان هذه القوى هي التي تسير حياته وتوجهها كيفما شاءت وهي قد تكون الزمن او الدنيا او الحظ او غير ذلك .. فاننا لا نستطيع ان نزعم ان التشابه بين تعبير الناس هنا وهناك ، انما حدث نتيجة ظروف موضوعية واحدة ، ذلك ان تأثير الحضارة الصناعية في المجتمعات الغربية أكثر وضوحا وتأثيرا منه في مجتمعاتنا ، ولذلك فهو ينعكس على أسلوب تعبير الفنانين عن انفسهم وعن واقعهم وقضاياهم الفردية والجمعية على السواء . أما بالنسبة لمجتمعاتنا فما زال التعبير عن نفس المشاكل ينبع من منبع مختلف ... ربما كان الاحساس بالظلم في مواجهة سلطة غريبة تحكمت في هذه المجتمعات قرونا طويلة ... وربما كان الاحساس بالظلم الاجتماعي نتيجة احساس الانسان البسيط بانه لا يوجد ادنى قدر من المساواة بينه وبين غيره ممن يملكون كل شيء في حين انه لا يملك حتى الحق في الشكوى . وربما كان الايمان بما يعبر عنه المثل الشعبي المصرى « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ومن ثم فان ما يحدث للانسان من خير ومن شر انما هو امر مقدر لا مهرب له منه . وربما كان غير هذا وذاك ، أو كل ذلك جميعا .. يقول الموال :

من فعل الايام كرهنا الدنيا وما نبينا
والنفس زهقت من الاحوال بما شرينا
ما فيش ولا يوم بتسيبنا الهموم فيها
عجزنا على غير اوان والفكر بهدلنا (١٣)
فيه الضلال ساد وشاهد الزور يتكلم ...
ولا انا عارف مين ظالم ومين مظلوم ...
العبد واقف قصاد السيد يتكلم ...
وصاحب العلم في الدنيا صبح حاير ...
والكلب شفته واقف قصاد الأسد جاير ...
لكن الدنيا هيه كده .. فيها الجميع جاير ..
لها اصل جاير سو" بيتوه الأصيل فيها ..

---

(١٣) لقد كرهنا الدنيا لتقلبها وعدم استقرارها على حال ، وضاقت النفس بما تحسه وتراه ، فالهموم لا تتركنا يوما واحدا ، حتى لقد اصابنا الهرم ، والعجز من كثرة التفكير في احوالنا .

بكره : غدا ــ الزهر : لفظ شائع في الاستعمال العامي في مصر بمعنى الزمن احيانا والحظ احيانا اخرى ــ هيه كده : هكذا هي ــ مش قادر ، ولاش قادر بمعنى واحد ،انه غير قادر . حاير : حائر ــ شفته : رايته ــ جاير : جائر ــ سوا بيتوه : يتوه ويضل طريقه .

معنى الابيات : ولكننا نمنى النفس بأن الامور سوف تسير على ما يرام ، غير ان الحظ والزمن يقفان دائما في طريقنا وكأنما اقسما الا يتركانا نستمتع بحياتنا . فقد جعل الزمن الانسان الخسيس النذل يعلو علينا بما حباه من حظ ، في الوقت الذى يظلم فيه العاقل الذى لا يستطيع أن يشكو او يتذمر لحياته . ويستجير قائل الموال كما هي العادة في العرف الشعبي عامة بالنبي (صلى الله عليه وسلم) لكي ينقذه . ويرفع عنه ظلم هذا الزمن الذى ساد فيه الضلال . فاصبح الكذابون فيه اصحاب الكلمة العليا واختلت موازينه ، فلم يعد يعرف الانسان الكريم العنصر من غيره ، وضل صاحب العلم طريقه فهو حائر لا يعرف السبيل الى ما يريد ، وجارت فيه الكلاب على الاسود ، وينتهي الى ان هذا هو حال الدنيا الكل فيها ظالم لنفسه وظالم لغيره ، وليس ذلك بالغريب من وجهة نظره لان الدنيا نفسها ظالمة سيئة ، يبتلى بها الناس ، فتتركهم حيارى مضيعين .

وعلى الرغم من ان الموال السابق يسلب الانسان كل قدرة على مواجهة سوء دنياه ، وتعثر حظه ، حتى يسوى بين العقلاء الذين يعرفون حقيقة هذه الدنيا ، ومن ثم كان يجب عليهم أن يسعوا الى فرض ارادتهم عليها لما فيه صالحهم ، وصالح الجماعة كلها ، وبين غيرهم ممن يقنعون من الحياة بمجرد الحياة فحسب ، الا أننا سنجد نموذجا آخر ، يخالف المثال السابق ، اذ يدعو الانسان الى التمسك بقيم معينة ، وفضائل محددة يرتضيها المجتمع ويود لأفراده جميعا أن تتحقق فيهم وأهم :

يا كامل العقل ... عقلك في الضياع يتعاز ...
العقل زينة الرجال ...
اما الشرف يتعاز ...
اوعى تعادى الرجال ...
دا قليل الرجال يتعاز ...
وحياة محمد النبي اللي
ذكره ع اللسان يتعاز ..
العقل والدين ... وفقر بلادين ...
ورضا الوالدين يتعاز ... (١٤)

فهو هنا يركز على كمال العقل ، والشرف ويعترف بقيمة الرجال ، ويعلى من شأن الحياة اذا تحقق فيها كمال الدين ، وتوفر للانسان فيها ما يقيم أوده ، ويحفظ له حياته ، ولكن الحقيقة ان هذه القيم المجردة التي يتصعد اليها المجتمع وجدان افراده ليس من الضروري أن تتحقق ، ذلك أنها لو تحققت لما كان هناك مجال للشكوى أو الاحساس بالمرارة ، مما ينعكس على اساليب التعبير الفني الشعبي ، وهو ما يمكن لنا ان نجد امثلة كثيرة عليه .

لقد حظيت المظاهر المختلفة للحياة الانسانية ، سواء في جانبها المادي او المعنوي باهتمام الانسان في المجتمعات الشعبية ، فدفعته الى التفكير فيها والتعبير عنها ، والتساؤل عن ماهيتها ، ولم تكن هذه التساؤلات هي التساؤلات الفلسفية التي يمكن لنا ان نراها عند الفنانين والمفكرين والعلماء الذين شغلتهم فكرة الحياة والوجود وموقف الانسان منهما ، والذين حاولوا أن يسبروا غورها ، كي يتوصلوا من وراء ذلك الى نظرية فلسفية عامة شاملة يصوغون فيها وجهة نظرهم تجاه الحياة وموقفهم منها . فالمجتمع الشعبي قد وقف من الحياة موقفا موضوعيا ، ونظر اليها نظرة واقعية الى حد كبير ، فرأى جانبها المشرق ، كما رأى جانبها المظلم المفجع وعبر عن كلا الجانبين في تراثه الفني . ولكن الشيء الذي يلفت النظر انه ركز على الجانب المؤلم منها ، ذلك الجانب الذي جعله يشعر انها ليست ورودا واضواء باهرة كلها ، وان الألم والبؤس شيئان ضروريان لا بد للانسان من ان يسلم بهما ، ولقد ذهب بعض الباحثين الى ان ذلك انما هو نتيجة للموقف السلبي للانسان في المجتمعات الزراعية ، اما في المجتمعات الصناعية فقد تحول موقف الانسان بتأثير الثورة الصناعية من السلبية الى الايجابية ، لان عمله امام الآلة يستوجب منه أن يكون ايجابيا في سلوكه وموقفه من الحياة ، اذ انه يشكل الطبيعة ويحورها .

ولكن الحقيقة أن هذه النظرة ليست خاصة بانسان المجتمع الزراعي ، ففي الزراعة

(١٤) يتعاز : مطلوب ـ او عن : حائر .

لا يمكن اعتبار الانسان سلبيا تماما امام الطبيعة او الحياة عامة ، كما انه لا يمكن تصور ان موقف الانسان قد تحول فجاة من السلبية الى الايجابية بمجرد تفرشكل العمل (١٥) .

وعلى اية حال ، فسواء كان ذلك بسبب سلبية الانسان ، او واقعية نظرته الى الحياة ، وفقا للنمط الحضارى الذى يعيش فى اطاره ، فان الانسان يعرف ان الالم ملازم للحياة ، وان الاحساس بهذا الالم يزداد يوما بعد يوم ، ومن ثم فقد حاول ان يعزوه الى اسباب مختلفة منها طغيانه هو نفسه ، كما يبدو ذلك فى القصص الشعبى عامة . اذ تحكى احدى الحكايات الشعبية ان صيادا فقيرا راى اثناء ذهابه للصيد ، ثورا يرعى فى احد الحقول الجرداء ، فعرض عليه ان ياتى له بما ياكله ، ولكن الثور يشكره ويرفض معونته ، فلما ساله عن سبب الرفض رد الثور بانه « لو شبع فانه سينطح » (اى انه لو شبع فسوف يبغى ، ويتجبر) . ويمضى الصياد فى طريقه ، ويكافىء الثور الصياد على روحه الطيبة بان يخبره كيف يصطاد كما يطلب منه ان يعود مباشرة باول صيد يخرج له . وينفذ الصياد نصيحة الثور ، فيرمى شباكه ، ويجذبها فاذا هى تخرج له بصندوق يحمله الى داره ، ليجد فيه فتاة جميلة من حوريات البحر . ويستاء الصياد من وجود الفتاة لضيق رزقه ، وعدم قدرته على الوفاء بحاجاته الشخصية ، ولكن الفتاة تطمئنه بانها ستتزوجه ، وانه سيثرى ويصبح ذا شان عظيم ، فما عليه الا ان يذهب كل يوم الى حيث وجدها ، وينادى على اخيها ويطلب منه ما يريد . ويعمل الصياد بما قالته له زوجته ، ويبدأ حاله فى التحسن ، ويصبح ذا تجارة كبيرة واموال كثيرة . وفى احد الايام تتنكر له زوجته فى شكل امراة اخرى وتذهب اليه فى متجره ، وتغريه بان يترك زوجته ليتزوجها هى ، اذ كيف يقبل ان يتزوج امراة لا يعرف اصلها ، وليست انسية . . وتوغر صدر الرجل فيبدأ فى الاساءة لزوجته ـ وهى نفسها التى ذهبت اليه لتغريه ـ حتى ينتهى به الامر الى ان يطلب منها ان تصحبه لكى يعود بها من حيث اتت .

وتستعطفه زوجته ان يبقيها فيزداد اصراره على طلاقها وارجاعها الى حيث وجدها اول مرة ومن ثم يصحبها الى البحر ، لكى تختفى فيه ، وعندئذ ينظر الى نفسه فيجد ان قد عاد سيرته الاولى فقيرا معدما لا حول له ولا قوة ، ولا مال ولا تجارة ، فيحمل شباكه ويعود الى الصيد ، ويلتقى مرة اخرى بالثور فى نفس المكان الذى قابله فيه من قبل ، فيعرض عليه ان ياتيه بما يشبعه اذ ليس امامه شىء يؤكل فيرد عليه الثور قائلا : « اصلى لو كنت شبعت كنت نطحت » ، فيتركه الصياد ويستمر فى طريقه .

لا شك ان مضمون هذه الحكاية واضح فى انه يعزو سبب الخراب الذى حل بالانسان الى الانسان نفسه ، فهو لم يرض بما عنده ، ولم يكن وفيا لمن كانت السبب فى تبدل حاله الى النعيم بعد البؤس ، ومن ثم عاد كما كان لانه لم يكن يستحق ما حدث له .

كما عزا الانسان اسباب الالم ايضا الى

---

(١٥) راجع الفصل الخاص بالانقلاب الصناعى فى كتاب :
E. Eyr (ed.) **European Civilisation : Its Origins and Development,** London 1937.

عوامل خارجة عنه ، عزاها الى طبيعة الحياة نفسها التي خبرها نتيجة لتجربته معها وخبرته المتراكمة عنها ، التي انحدرت اليه عبر أجيال وأجيال ، حتى استقرت لتأخذ شكل الحقيقة التي لا تقبل الجدل أو المناقشة . فالراوي في مقدمة السيرة الشعبية يؤكد على هذا الجانب فيقول :

انا الفايدة مني .. صلاتي على النبي ..
نبي عــــربي سيد ولد عــــدنان ...

لولا النبي لم كان .. شمس ولا قمــــر ..
ولا كوكب يضوى .. على الوديــــان ..

اهيّئ على أمــــرا .. ما قاتوا نزيلهم ..
ماتوا وعاشوا .. ما قالوا الزمان تعبان ..

اهيّئ على أمرا .. كانوا معدن النسب ..
اهيّئ على امرا .. واقول افصــــدان ..

ولا كل من قال .. يا فلان انت صاحبي ..
السن يضحك .. والقليب مــــلان ..

دنيــا غــــروورة لا .. أمان لهــــا ..
تقلــب تقلــب كمــا الــدولاب ..

تفوت على الأخين .. تاخد خيارهــم ..
ما تخلى الا الخــايب الندمــــان ..

دنيــــا دنيــة توطــى عــــزيز
القــــوم .. وتــرفــع نــدالهــا ..

وتفــوت على البطلان تاخــد عصــــانه
.. ولخليه كمــــان داير حــيران ..

.. كدب من قال الدنيا تــــدوم لي ..
صــــدق ومــــن قال الزمان غــدار ..

يا ما ناس كانت من الأرزاق وحايــره ..
وساعة مما ماتت مــا طالت الدفان (١٦) .

فالدنيا خائنة غدارة لا تؤتمن ، لأنها لا تثبت على حال ، ولا يقر لها قرار حتى تذل العزيز ، وتعلى مــن شأن الحقير ، وهي في جزء آخر من اغنية شعبية :

الدنيــا شــــينه غــــداره ..
تــسجى الحلو بعــده مــراره ..
لا فــرح ولا حزن يــــدوم .. (١٧)

لا تبدو بالجمال الذي تتراءى بــــه لعين الناظر ، اذ انها قاسية ، كم بدلت من احوال الناس وغيرت من طباعهم وعاداتهم وأخلاقهم ، ومن ثم فالناس دائما ينظرون اليها نظــــرة المتوجسين الخائفين من غدرها ، فاذا غدرت فانهم يلعنون انفسهم لانفسهم ولغيرهم ممن قاسوا منها مثل ما قاسوه .

ومن الملاحظ ان كلمتي « الزمن والدنيا » كلمتان مترادفتان في التصــــور الشــــعبي تؤديان نفس المعنى ، وينسب اليهما كل مــا يمكن ان يصيب الانسان من كوارث ونكبات ، فالزمن في الاغنية هو الذي يفرق بين الأحبة والخلان وهو الذي يجعل الحدث الصــــغير يشيب قبل الأوان :

شيبتني يا زمــــان وعلت الهم عــن جيلي
وانا كنت حادث صغير الســن عــن جيلي

---

(١٦) اهيي : ابكي ــ مافاتوا نزيلهم : اي لم يتركوا ضيفا طرق بابهم دون ان يكرموه ــ أمرا : امراء ــ قصدان : قصائد ــ الدولاب : الساقية .

دنية : دنيئة ــ توطى : تحط من قدر ــ حــايرة : حائرة .

(١٧) شينه : سيئه ــ تسجي : تسقى .

رجعت غدرت بيه يا زمان وتعبت من جيى
وفضلت صابر ع الحلوه وع المره
ورضيت بلبس الخيش ما
دام عرى الجسد مستور
واللى زرعته ما طلعت ثمرته مره . .
لكن كله محتسم على الجبين منظور
حصدت ، لقيت أحوال الزمان مره . .
انا جيت العب الزهر من كفى ومن ايدى
عواذلى كسبم وانا اللى خسرت عن جيلى . . (١٨)

وهكذا يوضح الفنان الشعبي باسلوب تعبيره الذى يتميز به ، علاقة مجتمعه بالدنيا وبالحياة وبالزمن . . وما يجدر بنا الالتفات اليه تلك الروح العامة التي تسيطر على النماذج التي ذكرناها ، فهي مغرقة فى الايمان بالمقدر او المكتوب ، الذى لا يستطيع الانسان فكاكا منه ، فالأمثال الشعبية تقول « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ، « المكتوب ما منوش مهروب » على الرغم من ان الدعوات الحديثة فى الفكر والفلسفة عموما تذهب الى ان الانسان سيد مصيره ، وأنه صاحب قدره وان ارادته هى العليا ، كما يحاول العلم الحديث أن يثبت ذلك ، ومن هنا يمكن ان نلمح وجها من وجوه التناقض الحادة بين الشكل العام الذى تريد الحضارة المعاصرة ان تبدو عليه ، من انها حضارة علمية فى المقام الاول ، وهى بهذا المعنى ايضا صناعية بالدرجة الاولى وبين جوهر احاسيس الناس ومشكلاتهم العامة والخاصة ، واحساسهم المزمن بالضياع والخوف من مواجهة قوى الزمن الجبارة العاتية التي لا ترحم . ولعلنا نستطيع ان نذهب فى تعليل هذه النظرة الشعبية الى الدنيا والزمن ، والاصرار الدائم على ذمهما ، الى ان المجتمع يرى ان الحكمة تقتضى ان يتقبل الانسان حقائق الحياة مرها قبل حلوها ، ذلك أنه لما كان على الفرد أن يعانى من الخسارة ، ويقاسي من الظلم ، وما قد يلاقيه فى حياته من حرمان ، او نكران الاهل والأصدقاء ، وهجران الأحباب وان ذلك سوف يسبب له بالتأكيد آلاما عميقة ، وجراحا ليس من السهل ان تلتئم ، فقد اراد المجتمع ان يعده لتقبل هذه الآلام والأحزان ، دون ان يكون لها تاثير كبير عليه ، مادام ينتظر منها ذلك ، فى اى وقت وفى اى مكان . فالالم والعذاب اللذان يلاقيهما الفرد فى اثناء حياته ، يبدوان فى ثقافة المجتمع الشعبي حقيقة لا بد من قبولها ، ذلك أنه مهما فعل ، فلن يستطيع أن يقدم أو يؤخر فى الامر شيئا ، مما يمكن ان ينشأ معه احساس بالعجز امام الحياة ، ومن هذا الشعور بالعجز ينبع الاحساس الممض بالألم الذى يلف تعبير الافراد باردية سميكة من الحزن والتفجع ، ولكن على الرغم من كل شيء ، فلا يمكن ان تكون الصورة بهذه القتامة ، ذلك ان المجتمع الشعبي لا بد من أن يستحدث توازنا بين جوانب الحياة المختلفة اذا اراد لنفسه الاستمرار ، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يركز على الجوانب المظلمة من الحياة فحسب او على ما يلاقيه الانسان من ألم ، وما يحس به من عجز امام مشاكله المختلفة ، ولذلك فهو لا بد من أن يشيع قدرا من التفاؤل والايمان بامكان حصول الانسان على السعادة التي تتمثل فى اجابة مطالبه ، وتحقيق طموحاته ، حتى لا ينهار بناؤه ولا يحدث خروج حاد على تقاليده

(١٨) علت : تحملت ـ حادث : صغير السن (حدث) ـ بيه : بى ـ لبس الخيش : كناية عن تدهور الحال والفقر ـ الزهر : الزمن والحظ ـ كسبم : كسبوا وربحوا ـ عوازلى : اعدائى ومن لا يريدون لى الخير .

يزعزعه شيء لأنه الايمان بالله سبحانه وتعالى، وتصديق أنبيائه ورسله وبكل الاسس التي تكون في مجموعها هذه الأديان السماوية .

وثانيهما : هو ذلك الشعور العاطفي بالارتباط بقوى روحية كبيرة مؤثرة في حياة الانسان ، تلك القوى التي قد تبدو في شكل ولي من الاولياء ، أو قد تبدو في شكل قوة او قدرة خارقة يعتقد الانسان بوجودها ويرغب في ان يتكامل معها او ان يسمو اليها ، وهو ما اصطلح الباحثون على تسميته بالمعتقدات الثانوية .

والفرد في المجتمع الشعبي يضع المعتقد الديني في مكانه اللائق به من نفسه ومن عقله ذلك انه بالنسبة اليه وسيلته التي يفسر بها كثيراً من امور حياته وموته ، ويحكمه في العديد من علاقاته بالآخرين ، الى جانب الوظيفة الاساسية التي تتضح فعلاً من خلال المأثورات الشعبية ، وهي التي يمكن ان تضم ما سبق قوله ، ذلك ان الانسان في هذه المجتمعات الشعبية يعتقد انه عن طريق الدين يمكنه ان يفهم العالم من حوله ، والذي يحفل بالكثير من الغموض ، الذي يقف الفرد امامه عاجزا ، وان الدين يمكنه ان يمده باجابات شافية مقنعة عن كثير مما لا يستطيع فهمه او تعليله . ولذلك فهو دائم التوسل بالأنبياء والرسل والأولياء ، دائم البحث عن سبيل ييسر له الحصول على رضا الله عنه وعن بنيه وآله جميعاً ،مما يشيع قدراً كبيراً من الطمأنينة في نفسه ، فيعود راضياً سعيداً ، قادراً على النهوض بأعباء حياته ، والتغلب على مشكلاتها، فتقول احدى الاغنيات الدينية :

يا رب يا خالق الخلق .. يا رب العباد ..
ومن قد قلت في القرآن ادعوني ..
اني دعوتك مضطراً فخذ بيدي ..
يا جامع الأمر بين الكاف والنون ..

نجيت ايوب من بلواه حين دعا ..
بصبر ايوب ياذا اللطف نجني ..

واطلق سراحي وامنن بالخلاص ..
كما نجيت من ظلمات البحر ذا النون ..

فهذه الاغنية تبدو ـ كما يتضح من اسلوبها ـ متخذة شكل الدعاء الذي يوجهه المغني الى الله سبحانه وتعالى كي ينقذه وينجيه، وبالطبع فان المغني عندما يفعل ذلك انما يمثل المستمعين اليه جميعاً ، ويتحدث باسمهم وهو في موال آخر يوجه النصح الى غيره والى نفسه في الوقت ذاته فيقول :

ياما احسن العبد لما يكون سالك ..
وكل باب يدخله يوجده سالك ..
يا نفسي لا ينفعك ولدك ولا مالك ..
قلي طمعك وروحي أبكي على حالك ..
رضوان يقول للنبي ادخل الجنة هنيا لك ..
روى البخاري ومسلم والامام مالك ..
كتر الصلاة على النبي تمنع عذاب مالك ..(١٩)

فالمجتمع الشعبي يؤمن ايماناً كاملاً في رحمة الله التي تسع كل شيء ، وتغفر كل ذنب ، فالله جل جلاله ـ قد نجى « يونس » من بطن الحوت ، ونجى « أيوب » من مرضه العضال ، الذي اصبح بسببه بعد ذلك محوراً لحكاية شعبية تلقى رواجاً كبيراً بين الناس ، ويلقى صاحبها احتفالاً كبيراً من جانبهم ، اذ يروونها للموعظة

---

(١٩) سالك : خالص الايمان ـ سالك (الثانية) : مفتوح وميسر ـ هنيالك : هنيئاً لك ـ مالك (الاولى) : المال ـ رضوان : حارس الجنة ـ مالك (الثانية) : حارس النار.

والاعتبار والدلالة على أن كل شيء انما هو بأمر الله ، وانه لامنجاة للانسان الا بالصبر ، والايمان برحمة الله وعدله ، ذلك الايمان المطلق الذى يؤدى للدين حقه ، وللدنيا حقها ، فلا يتكالب عليها طامعاً فى ملذاتها او الاستكثار منها ، والا كان مصيره النار حيث لا ينفع الانسان يومئذ مال ولا بنون .

ومما لا شك فيه اننا نستطيع ملاحظة أن بعض المتقدات الثانوية التي توجد فى ثقافة المجتمع الشعبى ، لا تنبع اصلاً من الاديان السماوية التي يؤمن الناس بها ، كما لا تنبع ايضاً من الاطار الحضارى الذى يشجب كل نظرة غيبية ، والذى يجعل الحقيقة من شان الحواس فقط اذ انها هى القادرة على ادراكها فحسب . هذه المعتقدات الثانوية كالعرافة والتنبؤ بالغيب وما الى ذلك ، تلقى استجابة عند الناس الذين يولونها اهتماماً كبيراً ، ولذلك فان مأثوراتهم الشعبية حافلة بالكثير منها . فالتنبؤ بالغيب معتقد يجد قبولاً لدى المجتمعات الشعبية ، ولعل ما يشيع من قراءة الكف او « الفنجان » والقدرة على معرفة المستقبل من دلالات خطوط الكف او الشحنات الكهربائية التي يحملها والتي لا يستطيع أن يحسها او يترجمها الا انسان أوتى قدرة خارقة ؛ أو شفافية لا يتصف بها الكثيرون ، ولا تتحقق الا لقلة قليلة جدا ، أو عن طريق الاشكال التي يرسمها ما يتبقى من « بن » فى فنجان القهوة ، يمكن أن يسهم فى تاكيد هذه الظاهرة التي يؤمن بها الكثيرون ، حتى فى اكثر المجتمعات علمانية ، وينظر المجتمع الشعبي الى هؤلاء الذين لديهم القدرة على التنبؤ بالغيب نظرة تقديس واجلال واحترام ، ولكنها لا تصل الى درجة التقديس او الاحترام التي يتمتع بها الأولياء . انه ينظر اليهم على انهم افراد أوتوا من العلم وصدق الحدس ما يمكنهم من معرفة ما يخبئه المستقبل للانسان، ومن المالوف ان نرى تلك القدرة منسوبة فى حكاياتنا الشعبية الى اناس على حافة الموت ، ففى سيرة « الزير سالم » يقول حسان اليماني لكليب سيد ربيعة وهو يستعد لقتله :

سنة ..١١ تدوب الرعيه ..
ما تلقى جبل تدارى حداه ..
ويصح الخلس ولبن الهلف ..
وتعمر الاسواق على روس النساه ..
ويبقى الجار يرحل من جارجاره ..
ولا يبقى الاخ يشكى من اخاه ..
وتظهر ناس كبار العصب ..
ياما تقاسى منهم تعب ..
ويا ويل مصر
من صقر اللحاه ..
ويقتل كليب فى وسط الجناين ..
علشان عجوز تاتي فى الحماه ..
ويقتله جساس بن مره ..
بحر به سنها يشلع ضياه .. (٢٠)

ولا تقتصر هذه القدرة على التنبؤ بالغيب على القريبين من الموت فحسب ولكنها تنسحب ايضاً ــ فى المخيلة الشعبية ــ على طوائف اخرى

(٢٠) تدارى : تختفى ــ حداه : عنده ــ الخلس : الانسان الذى لا اصل له ــ لبن الهلف : لبن الحيوان الذى لا يرجى منه اى عطاء ــ النساه : النساء ــ صقر اللحاه : صقر اللحى اى الاجانب من غير العرب ــ الجناين : الحدائق ــ الحماه: الحمى (اى حمى جساس) ــ يشلع : يبدو شديداً باهراً .

من الافراد ، ولعل اشهر من تنسب لهم المأثورات الشعبية مثل هذه القدرة « ضاوين الرمل »او « الضماربن » وفى نفس سيرة « الزير سالم » يفسر الرمال « لحسان اليماني » حلمه الذى يلخص الاحداث التي تتوالى بعد ذلك فى السيرة ، ودائما تثبت الحكاية صدق النبؤة التى قد لا يصدقها من تقال له فيقول الراوى بعد البدء بالصلاة على النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ وهو اسلوب مألوف فى كل حكاياتنا الشعبية وفى الكثير من اغانينا الدينية ، يقول على لسان حسان اليماني :

اما اول ما نبدى نصلى على النبى ..
نبى عربى كل جمعه له عيد ..

قال اليماني عشت من الاعوام ..١٥
..عشت من الاعوام وانا مسلطين ..

انا باحسب ان الدهر دام لى ..
اتارى الدهر غدراته قريبين ..

ويا رمال فسر لى حلومى ..
حلوم الليل منها مرعبين ..

حلمت الرعد يدوى فى الجناين ..
يهردم فى القصورا العالين ..

حلمت ان مدينة من فوق مدينة ..
ومن فوقيها هوادج سايرين ..

حلمت ان القصر اظلم عليه ..
ولا عندى سيف ولا معين ..

ويا رمال فسرى لى حلومى ..
حلوم الليل منها مرعبين ..

قال له يا ملك اديني امانك ..
امان الله يخزى الكاذبين ..

قال له عليك الامان لم الامان .. يا رمال
تقول .. امان الله ولا تكون خايفين ..

قال له عمرك راح وزمانك مولى ..
ما بقى لك من الزمان الا قليل ..

تلات سنين يا ملك القبايل .. وفى
الرابعة حاتموت يا عز الملوك الكاسرين ..

ظهر لك ولد من خلفة ربيعة ..
صغير السن بعيون واسعين ..

ويقتلك يا عز البوادى .. على فرا
شك وانت قاعدين .. (٢١)

ان الحلم هنا يقوم بنفس الوظيفة ، خاصة وان كثيراً من الناس يؤمنون بالحلم ويعتقدون فيما يحمل من رموز ، مما كان مجال دراسات كثيرة فى علم النفس وغيره من العلوم التى تصدت للانسان لتدرسه وتحلل غرائزه ونوازعه .

ويطول بنا الأمر لو تحدثنا عن كل جزئية من جزئيات هذه المعتقدات الثانوية التى تلعب دوراً كبيراً فى حياة الفرد والمجتمع ، ولا ينتقص من قدرتها على التاثير فى سلوك الناس ، ما تؤمن به من تفسيرات علمية لسلوك الانسان ورغباته الواعية ، وغير الواعية ...... الخ . الا ان اهم ما يمكن ان نستخلصه من كل ذلك هو ان العناصر الحضارية الجديدة التى تأتى بها الحضارة المعاصرة ، سواء فى جوهرها او فى

(٢١) مسلطنين : سلطانا ــ غدراته قريبين : اى ان غدره قريب فهو غير مؤتمن ــ يهردم : يهدم ويدمر ــ من فوقيها : من فوقها .

مظاهرها العامة ، لما تزل على السطح ، لم تتغلغل بعد في نفوس الأفراد الذين يحملونها او يعيشون في اطارها . فالعنصر الحضاري الجديد لا يلغي القديم ، فقد تتغير صورة القديم او تتعدل وظيفته ، ويصبح جزءاً من ظاهرة اخرى كما هو الحال في كثير من الاختراعات الحديثة مثلاً ، او في بعض انماط السلوك التي تتأثر تأثراً مباشراً بما يموج به سطح المجتمع من تيارات . ولو نظرنا بشيء من الامعان في تاريخ الحضارات الانسانية لوجدنا ان العناصر التي تفقدها الحضارة فقداناً تاماً عناصر محدودة قليلة في العادة ، اذ ان قانون التطور الحضاري يجعل الظواهر التي تفقد وظيفتها تتحول الى شكل آخر ، او تندمج في عنصر آخر ، ويمكننا ان نضرب عدة امثلة على ذلك ببعض صور السلوك الديني والاخلاقي فهي عندما تفقد وظائفها الحيوية في الحياة ، تتحول الى الفولكلور في صورة امثال وحكايات شعبية تظل مؤثرة في حياة الناس وسلوكهم . فالاسطورة عندما فقدت وظيفتها الدينية والعلمية باعتبارها دين وعلم المجتمع الذي كان يعتنقها ويؤمن بها ، ويفسر بها ظواهر الحياة والكون من حوله ، قد انفكت لكي تصبح مجموعة من المعتقدات الثانوية التي هبطت الى سفح الكيان الاجتماعي — كما يذهب الى ذلك أستاذنا **الدكتور عبد الحميد يونس** — واصبحت جزءاً لا يتجزأ من سلوك الافراد ، مما نجده منعكساً على أساليب التعبير الشعبية في الأغاني والالغاز والحكايات والامثال والموسيقى والرقص الشعبي ... الخ ، بل انها تصبح اجزاء من عادات المجتمع وتقاليده . فالطقوس التي تقوم بها الام عندما تتصور ان هناك من تعرض لأحد ابنائها بالحسد ، فتقوم بصنع « عروس » من الورق ترقو بها ابنها بعد ان تخرق عين كل من تتصور انه قد حسد الابن ، ثم تحرقها بعد ذلك ، وتتصور انها بذلك منعت الحسد عن ابنها او قضت على العين الحاسدة ، ولا ينفصل هذا المعتقد عن المعتقدات السحرية القديمة عند الانسان البدائي الذي كان يظن انه يستطيع ان يلحق الضرر باعدائه ، اذا استمطر عليهم اللعنات ، او قام بالحاق الضرر بجزء من اجزاء عدوه او احد لوازمه ...

ان الانسان في ظل هذه الحضارة التي نعيشها ، لم يزل بعيداً عنها على اختلاف في الدرجة بين انسان المجتمع الشعبي ، وانسان المدينة الذي يعيش في قلب مظاهر الحضارة وصورها الخلابة ، ولكنهما يشتركان على اية حال في البعد عنها من الناحية المعنوية ... كل منهما له عالمه الخاص به .. ما زال الاول محتفظاً الى حد كبير بعاداته وتقاليده واساليب تعبيره التي تتغير وتتعدل لتكييف نفسها دائماً مع الجديد الذي يفرض نفسه كل يوم .. اما الثاني فهو سيء الظن بها لأنها لم تستطع ان ترضي حاجات روحه ، مثلما أرضت حاجات جسده ، ولم تستطع ان تخلق بينه وبين عالمه ذلك التعاطف الذي يمكنه من الاستمرار ولذلك فهو يلجأ الى كل ما ينسيه ضغوطها وتوتراتها ، وما نراه اليوم من شيوع نزعات الهيبيز او انتشار العقاقير المخدرة في المجتمعات التي اخذت من الحضارة المعاصرة اوفر نصيب ، ليشهد على فشل هذه الحضارة في التعبير عن جوهر هذا الانسان وارضائه ، فالحروب الرهيبة التي عانى منها البشر في ظل هذه الحضارة ، كانت ولا تزال سيفاً مسلطاً عليها وعلى الانسان الذي يحيا في ظلها ، وما لم نحاول فهم تلك الشخصية الانسانية المعقدة التي لم يستطع رجل العلم ان يفسرها الى الآن او ان

يسيطر عليها ، فسنظل مهددين دوماً بانهيار حضارتنا (٢٢) ، وليس معنى ذلك ان يفهم اننا نرى في اسلوب حياة المجتمعات الشعبية ، وتعبيرها عن نفسها ، النموذج الأمثل ، او ما ينبغي العودة اليه لان ذلك يعد من قبيل الخطل في التفكير لان الحياة لا تعود الى الوراء، ولكن علينا ان نستفيد من الدروس التي مرت بنا في مجتمعات اخرى ، لكي نعرف اننا بسبيل الدخول الى العصر الصناعي بقوة دفع كبيرة ؛ لان هذا هو منطق العصر والحياة ، ما لم نرد لانفسنا الاندثار والموت ، الا انه يجب ان يكون واضحاً ومفهوماً ان كل حضارة يراد لها الاستمرار لا بد من ان تقوم على اساس من الرخاء المادي والفهم العميق للانسان الذي يراد له الاستمتاع بهذا الرخاء والا انقلبت نعمة الحضارة نقمة على الانسان ، وتحول الرخاء الى قسوة شديدة وجفاف في الروح لا رواء بعده ، ولا شفاء منه .

* * *

(٢٢) Jhon Nef, **War and Human Progress**, London 1951, Ch. III and part I generally.

الأصمعي
من وجهة نظر المأثورات الشعبية

أحمد كمال زكي *

(١)

في الروايات التي ساقها السيرافي (١) — ان ابا محمد يحيى بن المبارك اليزيدي هجا الأصمعي — واسمه عبد الملك بن قُرَيب الباهلي (٢) بقوله :

أبنْ لي دعيَّ بني أصمع
أقفْـرٌ رباعـك أم آهلـه
وما أنت هل أنت إلا امروء
إذا صحَّ أصلك من باهله

وتلك حكاية من الحكايات التي شنع بها شانئوه ، وما كان أكثرها . لكنها لا تكاد بمغزاها تقاس بقبح ما اعتاد ان يرويه عنه ابو عبيدة معمر بن المثنى ، وهو الرجل الذي نافسه على الصدارة واقتحم مثله مجال الرواية . وكاد لولا سوء الخلقة ونقص اللباقة وتفرق الآراء حوله أن يصل الى هارون الرشيد ويختص به . ومع ذلك فأمثال هذه الرواية اذا كانت أدخل في باب الطرائف والنوادر ، تحمل وراءها رصيداً هائلاً من تراث قبلي

* دكتور احمد كمال زكي استاذ الادب العربي بكلية البنات ، جامعة عين شمس وله دراسات منشورة حول الادب العربي وتاريخه .

(١) اخبار النحويين البصريين ٣٢ ط . الحلبي ١٩٥٥ واورد الزبيدي الشعر نفسه في طبقات النحويين واللغويين ٦٣ ط . الخانجي ١٩٥٤ .

(٢) في جميع المصادر ان « قُرَيبا » لقب غلب على والد الأصمعي وكان اسمه « عاصما » ولم يفارق « حي بني اصمع » بالبصرة الجنوبية الا لماما — راجع اخبار ابي نواس لابن منظور ١/١٥ .

قد لا يهون فى تقدير المنصف وان يكن يهون شيئا على الباهليين . والذى لا شك فيه ان الاصمعى ما كان بالذى يتبرأ من النسبة اليهم فقد كان ثمة كبار بينهم يشرف بذكرهم (٣) ـ لكنه حرص على الا يجعل « باهلة » فى احدى حلقات نسبه الى مضر ، وكان حين يسأل عن هذا النسب يجيب « انا من بني سعد بن قيس » أو « احد بني اعصر بن سعد » . فاذا كان اعصر بن سعد بن قيس بن عيلان هو الجد بعد العاشر ـ على ما تذهب اليه المصادر كافة ـ والأصمعى يجاوزه احيانا ، فاننا نحس كان ثمة امراً يدفعه عن باهلة دفعا . غير ان الذين حققوا نسبه اثبتوها ، فعل ذلك ابن الانبارى فى « نزهة الالباء » وفعله الزبيدى فى « طبقات النحويين واللغويين » وفعله ابن الجراح فى « الورقة » وقد اعتدّه شاعراً وراوية للشعر ـ كخلف الأحمر استاذه ـ ثم فعله المتأخرون من امثال ابن العماد الحنبلي فى « شذرات الذهب » والقفطي فى « انباه الرواة على انباه النحاة » والزركلى فى « الاعلام » .

والقضية فى جملتها على اية حال ليست محل خلاف شديد ، ولا هى تثير التساؤلات العريضة . لكن الاخبار التى تجمع على ان الاصمعى كان طلعة وراوية لا يشق له غبار يمكن أن ترد اليها على افتراض اساسى فى طبيعة السلوك البشرى، من حيث يبلغ بالانسان حب الظهور حداً يحرص فيه على تنقض كل ما يعلق به وبأسرته من شوائب . وربما اصبح التفج أو الادعاء حقا مشروعاً فى تقرير اعزازه لنفسه واكباره لشأنها ، فيروح يبحث ويتساءل فان اعوزته الحقيقة اسعفه الخيال .

لكنه فى أثناء ذلك يتعود ارتياد الماضي والتنقيب فيه ، فيكون جهده فى رأب الصدع منفذاً او سبيلاً نحو المعرفة وحفظ اسبابها ونسج خيوطها .

هذا مع التسليم بصحة النتائج التى يرصدها التحليليون من علماء النفس ، فان استفتينا الاجتماعيين ارجعونا الى قوى العوامل الاقتصادية واشكال العلاقات الجماعية . فنرى الأصمعى الذى كان طموحا وراضياً عن حاله ـ بعد ان احتنك ـ وطالما باهى بانه « ثالث الاسلام » وليس بعد ابي عمرو بن العلاء ـ شيخ البصرة من كان اعلم منه (٤) ـ . نراه وليد مجتمع تجارى يحرص فيه كل « فرد » على ان يكسب ويثرى مستغلاً كل ما يتاح من امكانيات الحياة المادية والروحية .

ومع كل ذلك فان الحرب التي شنها الشعوبيون على العرب ـ بكل اساليبها التي قد نعرض لبعضها هنا ، وفى ضوء البرمكية التى اسهم الأصمعى فى معركتها ايام الرشيد ـ قد شملت كل عالم وراوية ، ودفعت الكثير الى اجادة التاريخ اجادة لم تفتقد الحميّة قط وان افتقدت التنظيم والتوثيق . وها هنا يبرز الأصمعى منقباً لا فى دائرة اسرته او عشيرته او قبيلته فحسب ، وانما ايضا فى كل العرق العربي وفى اصله وامتداداته ، ملوحاً بسيف الدفاع عن الموروث فى الدين والتعليم والاخلاق والحكومة والأدب ، بينما رفع ابو عبيدة وبشار بن برد وسهل بن هارون لواء المهاجمين على

(٣) منهم حاتم بن النعمان وقتيبة بن مسلم وابو امامة الصاحبي وزيد بن الحباب وسلمان بن ربيعة الذى ولاه ابو بكر الصديق ـ راجع العقد الفريد ٢ : ٣٥٢ ط . لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ ـ ١٩٦٨ ، وجمهرة انساب العرب لابن حزم ٢٣٢ ط . المعارف ١٩٤٨ .

(٤) راجع طبقات النحويين واللغويين ٦٣ .

الا يكفوا عن الايمان بحق الاحرار (٥) فى التربع على قمة المجد .

ومهما يكن من شيء فان الأصمعى من باهلة، وهذه كانت بنت صعب بن سعد العشيرة من مَذْحِج اليمانية . هكذا يقرر ابن حـزم فى جمهرة انسابه (٦) ، وقد تنسب اليها بنو معن بن اعصر المضرى ، وهم قتيبة ووائـل واود وجاوة . وعلى الرغم من أن معالـم العظمـة وشروطها كانت موفورة لدى كل اسرة عربية قديمة فقد افتقدتها هذه الاسرة ، بل رُمي راسـها مَعْن بن مالك بالضعة والخسـة لأنـه بنى بزوج ابيه بعدوفاته . ولا جدال فى ان من العرب الجاهليين من كان يعقد على زوج ابيه ، غير ان الأغلب انهم استقبحوا هذا الـزواج وحقروه . ومن ثمّ نزلت بذلك الفرع المضرى لعنة الزراية ، وحاقت تلك اللعنة بجميـع بيوتاتها حتى لترضى فى مجموع بيوتها ــ بلا استثناء تقريباً ــ ان تجيرها فزارة حيناً وذبيان حيناً آخر ، والجوار حيلة الضعيف فى عصر كان يؤمن بالقوة وشدة البأس .

ولقد سكن الباهليون جنوبي اليمامة ، وقيل وسـطها ، واذ يَشْرَع فى بناء البصرة ينزحون اليها مع من نـزح من العـرب ، والاعراب ، ويحتلون بئر الحفير على اربعـة أميال من جنوب غربي البصرة ، ثم يدخلون بعد فى اهل العالية الذين سكنوا تحت نهر الأبلة وامتدوا جنوبيه الى الصحراء (٧) .

ويعنينا من الباهليين قُرَيْب او عاصـم والد الأصمعى ، وكان احد ابناء عبد الملك بن على بن اصمع بن مظهر بن رباح بن عمرو بن عبد شمس بن أعيا بن سعيد بن عبد بن غنم بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد بن قيس عيلان (٨) . عاش كما ذكرنا لا يفارق حي بني أصمع الا قليلاً ، وفى الغالب كان يقصد البصرة لزيارة اسرة باهلية قدر لها أن تجمع السلطة فى يدها منذ اتصل سلم بن قتيبـة بمروان بن محمد ــ آخر خلفاء بني أمية ــ وعينه واليا على البصرة . ولم يكن قريْب من ذوى الجاه او الثروة كذلك لم يكن من اصحاب العلم كاخيه سران (٩) ، فعاش فى عزلة لـم تجد زياراته لسلم ان تخرجه منها . وتفرغ لتربية أولاده ــ ولم يكونوا كثيراً ــ بلح على أن يكونوا مذكورين ، فلم ينجح الا مع عبد الملك ، وقدر ان يكون لابن ولده الاكبر عبد اللـه ــ وكان اسمه عبد الرحمن ــ بعض الأثـر فى ترديد اسمه ، فقد صار من اهم الذين حملوا علم عمه عبد الملك الأصمعى .

ولا نعلم تماماً تاريخ وفاة قريب ، ولكن الأخبار تدل على انه عاش حتى رأى ابنـه عبد الملك يتحدث فى العلم ويذكره هو فى بعض

---

(٥) لهذه الكلمة مدلول تاريخى خاص تفسره الكلمـة الفارسية « آزاد مرد » وتطلق على ارستقراطية ايران الذين وصفهم الجاحظ بانهم كانوا مبغضين لآل النبى ولن خلفهوعملوا على تقتيل المجوس (البخلاء ٢٠٩ ط . دار الكاتب المصرى ١٩٤٨) وقد ذكرهم ابن المقفع فى كتاباته وبشار فى اشعاره ، كما عرض لهم الطبرى فى حوادث سنة ١٢٢ من تاريخه ، والمعروف ان « آزاد » تعنى الحر و « مرد » تعنىالمرء .

(٦) جمهرة انساب العرب ٢٣٥ وما بعدها ــ ط . المعارف١٩٦٢ .

(٧) الاصمعى ١٥ أعلام العرب ١٨ .

(٨) اخترت رواية القفطى فى الانباه (صفحة ١٩٨/٢ ط .دار الكتب المصرية ١٩٥٢) لطولها ويسقط السيرافى والزرزبانى وابن خلكان بعض حلقاتها .

(٩) عيون الاخبار لابن قتيبة ١ : ١٢ ط . دار الكتبالمصرية ١٩٢٥ وفى اغانى دار الكتب (٥ : ٢٨٧) وصف بانه كان نذلاً جاهلاً لم يلق احدا من اهل العلم قط .

اسناده(١٠) ، وكان قد اتصل بشعبة بن الحجاج وحماد بن سلمة بن دينار وحماد بن زيد بن درهم الأزدى ومسعر بن كدام ، ومن ناحية اخرى استمع الى خلف ، وجلس الى ابي عمرو بن العلاء والخليل بن احمد وغيرهم (١١) من أعلام البصرة .

(٢)

كل اولئك فى أعم تخطيط لابعد تحديد ، اما مع التخصيص المفصل فلا بد من ان نقف بالأصمعى فى البصرة حيث درج وقد تعود ان يلقن عن والديه صغيراً وشيوخه كبيراً اقلى ما يعلق بالصدور وتهتدى بهديه القلوب . ويلقانا فى هذا الصدد ما كتبه البحاثة عبد الجبار الجومرد ــ مستعيناً بكتابات عبد الله بن أحمد الربعي والسيراق وابن خلكان ومن لف لفهم ــ عن ذلك الصبي الصغير الذى شب فى حي بني أصمع وارسل الى الكتاب فى السادسة حيث حفظ القرآن الكريم وشيئاً من مبادىء اللغة وقليلاً من الأدب . ولم يكن هذا الصبي يمتاز عن غيره الا بشيئين : **الأول** هو الذكاء الذى يعينه على سرعة الحفظ ، **والثانى** هو الدمامة التي لا تجد هنداما حسنا لاخفائها . وكان قد ولد عام ١٢٢/٧٤١ للهجرة (١٢) ، وفى التاسعة من عمره شهد الانقلاب العباسى وسامع بنبأ عميد الباهلية ــ سلم بن قتيبة ــ الذى تحدى سفيان بن معاوية بن المهلب قائد السفاح ، وحاربه يشد ازره مضرية البصرة ــ واغلبهم تميم ــ ثم فلول بنى امية ، فى حين انضم الى القائد العباسي كل الازد وربيعة وسائر اليمانية الذين استمالهم المهالبة (١٤) .

ولقد كان بين المهالبة والباهليين صراع قديم ، فلما انتصر سلم على سفيان بن معاوية ، اجتاح سلم دورهم ثم اغار على بيوت اليمانية ودمرها وسبى نساءها . فامتلأ قلب الصغير فخارا ، ومنذ ذاك عشق البطولة وحفظ كل ما قيل فيها من ارجاز ، حتى ان عمر بن شبة الاخبارى يروى انه سمع الأصمعي يقول « حفظت ــ او احفظ ــ ستة عشر الف ارجوزة » (١٥) ، وعن ابي حاتم السجستاني انه سمعه يقول لجرائي « احفظ اربعة عشر الف ارجوزة » وفى رواية الرياشي « اثنى عشر الف » وقال المازني « قلت للأصمعي : انك لتحفظ من الرجز ما لا يحفظه أحد . فقال : انه كان همنا وسدمنا » (١٦) .

والعله التفت فى هذا الحين الى حكايات البطولة التي يتضمنها الرجز عادة بطبيعة محتواه ، فتنبه الى ذؤبان العرب وفرسانهم وابطالهم . ولما كانت باهلة فى جاهليتها جارة لذبيان ــ وقد اشقتها عبس طويلاً كما اشقت اليمانيين الذين كرهتهم الباهلية ــ فقد التقى

---

(١٠) كان الاصمعي يقول احيانا « حدثني ابي » أو « قال لي ابي » ــ راجع الاغاني ٥ : ٢٨٧ .

(١١) راجع الانباه ٢ : ١٩٨ ومراتب النحويين لابي الطيب اللغوى ٥٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، وما بعدها ط . نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٥ ، وكذلك الامالى لابي على القالى ١ : ١٦٩ ط. دار الكتب ١٩٢٦ ووفيات الاعيان لابن خلكان ٢ : ٣٤٦ ط . النهضة المصرية ١٩٤٨ .

(١٢) الاصمعى ، حياته وآثاره ، ٥٨ ، ٥٩ ط . دار الكشاف ببيروت ١٩٥٥ .

(١٣) مراتب النحويين ٤٨ .

(١٤) احمد كمال زكى : الحياة الادبية فى البصرة ٨٥ ، ٤٠٨ ط. دار المعارف بمصر ١٩٧١ وتاريخ ابى الفداء اسماعيل ١ : ٢٢٥ وما بعدها ط. القسطنطينية ١٢٨٦ .

(١٥) الانباه ٢ : ١٩٨ والبغية ٢ : ١١٢ وفى نزهة الالباء ١١٣ « احفظ عشرة آلاف » فقط .

(١٦) مراتب النحويين ٥٧ والسدم هو الحرص .

على حشد هائل من العواطف المتضاربة بعنترة بن شداد حتى ليروى ان ايام عبس وأشعار عنترة كانت اول ما اشتغل به الأصمعي ، وقادته تجربته فيهما الى ان يقرر ان عنترة ذهب بعامة شعر الحرب (١٧) .

لكن ما بالنا نستبق الايام ولا نزال خطى الصبي تتعثر بين بيته في بئر الحفيرة ودار سلم بن قتيبة في البصرة — ومساجد هذا البلد ، بخاصة مسجدها الجامع الذى طالما عمر بمجالس ابي عمرو بن العلاء والخليل بن احمد وخلف الأحمر ويونس بن حبيب وعمرو بن عبيد ، بالاضافة الى سوق المربد الذى كان يمتد غربي البصرة ويتجمع فيه الاعراب بحكاياتهم واشعارهم الغريبة ورواياتهم النادرة في اللغة . ولقد اكثر من ارتياد هذه الاماكن ، والتقى ببشار بن برد وابن المقفع ووالبة بن الحباب وسيبويه وحماد بن سلمة والنضر بن شميل — وابي محمد اليزيدي ومؤرج السدوسي ، كذلك تعرف — الى ايام شبابه — من الاعراب على عمرو بن عامر البهدلي الراجز ، وجهم بن خلف المازني غريبة ابي عمرو بن العلاء وصديق خلف الأحمر ، وابي مسحل بن حريش الذى قدر له أن يناظره ، وابي مالك بن كركرة الذى كان يعلم في البادية ، وابي البيداء الرياحي الشاعر الذى نزل البصرة واشتغل بدوره في تعليم الصبيان (١٨) . ويسلك المستشرق « شارل بلا » مع هؤلاء ابا الجاموس ثور بن يزيد استاذ ابن المقفع في الفصاحة ، وابا مهدية والمنتجع بن نبهان (١٩) .

ومن الروايات التي سجلت عن الاصمعي في شتى المصادر وعلى السن الاثبات نفهم انه اصبح من اكثر طلاب العلم ملازمة لمجالس العلماء ، وبرز على اقرانه حتى ان احدا لم يثبت له سوى ابي عبيدة معمر بن المثنى وابي زيد الانصاري ، وعلى غير ما صادفه هذان من عقبات وامتحانات عسيرة في طريق التدريس ، جلس هو بسرعة وسهولة يعلم وقد عقد حلقة تحت عمود من اعمدة المسجد الجامع . وسرعان ما نشب الخلاف بين الثلاثة ، وكل واحد منهم راح يطعن على الآخرين بقلة الرواية دون ان يذكرهما بالتزيد ، وان يكن ابو زيد اقلهم طعنا . واعتاد ابو عبيدة ان يصف الاصمعي بالبخل وضيق العطن ، فاذا ذكر هذا ابا عبيدة قال « ذلك ابن الحائك »(٢٠) .

ولقد كانت البصرة اذذاك مسرحا عجيبا للاحداث والاهواء والفرق والعادات والتقاليد ، نزلها العرب وفيها الانباط — ايا كان دمهم — وهم العنصر الوطني على الحقيقة . وكان بينهم قوم من فارس عرفوا بالاساورة ، وآخرون ملأوا والقرى ، حتى ان العرب كانوا — على ما يذكر ياقوت — لا يكادون يخرجون من احيائهم حتى يجدوا انفسهم بين قوم من ايران (٢١) . والى جانب هؤلاء « زط » من السند او الهند ، كثروا بالبلد حتى سميت البصرة القديمة « أرض الهند » . ومن فصيلتهم السابجة الذين عملوا جلاوزة وحراس سجون ، ونستطيع أن نضيف الى هؤلاء الزنوج الذين اشاد بهم الجاحظ في احدى رسائله وحملوا لواء الشغب الذى عرف في التاريخ بثورة الزنج (٢٢) .

---

(١٧) فحولة الشعراء للاصمعي ٢٥ ط . مصر ١٩٥٣ والأصمعي حياته وآثاره ٢٢٥ .

(١٨) راجع الفهرست لابن النديم ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ط . المكتبة التجارية ١٣٤٨ ومراتب النحويين ٤٠ . والمزهر ٢ : ٤٠١ .

(١٩) الجاحظ في البصرة وبغداد بترجمة ابراهيم الكيلاني ١٩٢ ، ١٩٣ ط . دار اليقظة العربية ١٩٦١ .

(٢٠) مراتب النحويين .

(٢١) معجم البلدان ١ : ٢٥٦ مصر ١٩٢٢ .

(٢٢) الحياة الادبية في البصرة ٥٨ ، ٥٩ .

ولئن كانت التجارة تجمع بين هذه العناصر فقد فرقها احساس عارم بالفردية ، وتدل هذه الظاهرة على شيء هام يمتاز به البصريون وهو نزعتهم الاستقلالية في التفكير والتدبير وهذه النزعة هي التي افسحت المجال لازدهار الاعتزال ـ كاتجاه فلسفي ـ لانه يدعو الى حرية الفكر وحرية النقد ، كما افسحت المجال لان تطل « الازادمردية » براسها فتعطي للموالي الفرصة لان يشكلوا جبهة الشعوبية لمقاومة العرب . وقد استغل ابو عبيدة هذا الموقف فاعلن بغضه لهم والف كتابا في مثالبهم وزعم انه أخذ مادة كتابه مجاز القرآن من تفسيرات الاعراب البوالين على اعقابهم (٢٣) ، في حين أخذ الاصمعي الموقف المقابل فدافع وهاجم ، واستغل ذكاءه وحضور بديهته وسعة حفظه في الايقاع بابي عبيدة والتنديد بكل « الحمراء » ولا سيما الفرس ، وحقق في ذلك نجاحا كبيرا حتى قال الشافعي « ما عبر أحد عن العرب بمثل عبارة الاصمعي » (٢٤) .

ولم يفته ان يجالس « المسجديين » الذين اعتادوا ان يلازموا الجامع ويخوضوا في الاخبار وينشدوا الاشعار ، ولتطاير في كل فن اسئلتهم الدقيقة ومن ورائها الأجوبة المسكتة والمفحمة ، فعرف بينهم كما عرف في المجالس الجادة متلقيا متفهما ومعلما ، واعجب الجميع بفطنته وبطرافة اسلوبه وحسن القاله واوسعوا صدورهم لتعليقاته . ومن ناحية اخرى تعقب البدو في سوق القبائل المحدقة بالبصرة ، ويكتب ما عندهم من الفاظ غريبة وعبارات عجيبة ، واقاصيص المغامرات والايام والانساب . وان هي الا سنوات حتى شعر ان لقاء الاعراب حيث الحضر قصور ، وان تعقبهم في منتجعاتهم بالبادية البعيدة هو الغنم الاكبر .

فارتحل يتصيدهم حيث يعيشون ، وجمع من اقاصيص البطولة والحب والتضحية ما جمع . وفي الحجاز رصد كل اخبار المحبين ورواها ودوّن ما ينسب الى قيس بن الملوح من شعر (٢٥) ، وفي المدينة ـ بصفة خاصة ـ لم يفته أن يتردد على حلقة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم كما تفقد منازل هذيل وحصّل الكثير من رجالاتها مسجلا لابي قلابة وامية بن ابي عائذ واسامة بن الحارث وابي العيال الكثير مما رآه يجدي على اهتماماته اللغوية وميوله القصصية ، وفي دومة الجندل تلقى كل اخبار عقيل بن علفة وابنته الجرباء التي زوجت بيزيد بن عبد الملك ، ولما اجتاز نجدا الى منازل قيس عيلان اطال وقوفه عند اعراب ذبيان وكتب في اوراقه ما كتب حتى ليحدثنا ان أحدهم قال له « انت حتف الكلمة الشرود » وقال له آخر « ما انت الا الحفظة تكتب لفظ اللفظة » وخاطبه ثالث بقوله « ما تدع شيئا الا نمصته » (٢٦) .

غير أن هذا اذا كان يصفه لغويا من طراز فريد (٢٧) فان الكتب القديمة تحفل بالقصص المدهشة التي كان يرويها عن هؤلاء الاعراب مما سنعرض له فيما بعد ، وكلها يشهد بطول باعه في هذا الفن ويدل على انه لم يكن دون ابي عبيدة احاطة بامور العرب مع صحة سماع وقوة بيان . وقد حرص على أن يكشف الجانب

---

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ١٩٣ ، ١٩٤ وفي الوضع نفسه انه كان يقول بالقدر وراجع ايضا مراتب النحويين ٤٥.

(٢٤) البغية ١١٢/٢ .

(٢٥) راجع الاغاني ٢ : ٢ وما بعدها بالتفصيل .

(٢٦) اخبار النحويين البصريين للسيرافي ٦٦ والمزهر ٢ : ٢٢٤.

(٢٧) يحسن مراجعة العقد الفريد ٣ : ٤١٨ ـ ٤٩٨ تحت عنوان « كتاب كلام الاعراب » كذلك مزهر السيوطي وامالي القالي ، فثمة مجموعات لغوية تغني كثيرا في الاستشهاد .

الوضيء من الحياة التي وصفها ابو عبيدة معتمة مقفرة ، وذلك موقف فكرى تفرضه ايديولوجية كل منهما .. احدهما شعوبى منهجم متجهم ، والآخر عربى متائم متبسم ، وكلاهما يؤكد انه صادق ، فاعترف العلماء – حتى المهجّن منهم كنافع بن عبد الرحمن واسحاق الموصلي – بصدق العربي ورموا الشعوبي بالتضليل والافتراء ، وقال ابو نواس وهو من هو حملاً على العرب الخلص « كان طلاب العلم اذا جاءوا مجلس الاصمعي اشتروا البعر في سوق الدُّر ، واذا اتوا مجلس ابي عبيدة اشتروا الدُّر في سوق البعر » (٢٨) .

ومهما يكن من شيء فقد استغل الاصمعي كل مروياته او اغلبها في مقارعة الحمراء – كما يسمى الشعوبيين – ويتصيد زعماءهم ويناقشهم او يرد عليهم وربما سبهم على ما رايناه يفعل مع ابي عبيدة ، ولما سمع اشعار ابي نواس في النيل منه كعربي قال « غلام خليع نظم الشعر وهجا العرب » (٢٩) ، ووصف بشاراً بعد أن سبّ الباهليين بانه « قِنّ ابن قِنّ » (٣٠) ، ورمى ابن الاعرابي بالجهل والخطأ (٣١) .

ولا شك انه استطاع ان يجعل نفسه قبلة الانظار ، واشتد الاهتمام به عندما راح يتناول شئون الدولة بالنقد . لا يعجبه اسلوب الهادى في الحكم ، ويعلن سخطه على استدنائه آل برمك . وكان قد زار بغداد الناشئة مرة قصرها على الاتصال ببعض سادة القوم فيها ، ولا سيما سعيد بن سلم الباهلي الذى ترك البصرة نهائياً وخلف فيها بعضُ ولده . وفي مجالسهم لم يخف غضبه على تحول الامور الى غير ما يبتغي العقلاء ، ونصحه من هؤلاء نفر بحفظ لسانه الا عن الشعر والاخبار فرجع وهو يؤمل خيراً ، وكانت الخطوط العريضة التي رسمته اذ ذاك هي : راوية لا مثيل له ، ثقة صدوق ، اعذب من يتحدث ، لكن هياته توشك أن تصرف ذوى الجاه عنه . ثم هو شاعر يستطيع ان يجيد ولكنه في نقد الشعر لا يشق له غبار . وفي رواية الحديث يتحفظ ولا يتكثر ويكره المعتزلة ويناصر السنية ويقول « لثلاثة تحكم عليهم بالدناءة متى تعرفهم : رجل يناقش في القدَر على قارعة الطريق ، ورجل تشتم من فمه رائحة الخمر ، ورجل يتكلم بالفارسية في بلد عربي » على انه بحق خفيف الظل وطالما تغنى بأن « جمال الروح اطول ربيعاً من نضارة الوجه » ويمتدح البخل حتى ليقول « نعم شعار المسلمين التخفيف » .

«٣»

ويتولى هارون الرشيد الخلافة سنة سبعين ومائة هجرية والاصمعى في عامه السابع والاربعين ، شاباً لا يزال ، وشهرته في الخافقين . وهنا في هذه المرحلة من حياته او ابتداء من هذا التاريخ تأخذ شخصيته في التحول ، اولاً لانه آثر ان يترك البصرة نهائياً ليعمل نديماً في بلاط الرشيد فاصطنع – في سبيل اكتساب رضاء الخليفة – اسلوب الفكاهة بجانب اسلوب العلم ، وثانياً لانه ترك نفسه لتيار الحوادث الجارف فغاب في طيات الموج مرات وطفا مرات واوشك ان يتقتل في حكاية من مثل هذه الحكايات التى يرددها العامة هنا وهناك .

والواقع انه كان لا بد أن يترك البصرة وقد اخذ العلماء يتركونها الى بغداد ليظفروا بمكان

(٢٨) وفيات الاعيان ٢ : ٣٤٦ .

(٢٩) اخبار ابى نواس لابن منظور ١٧ ومع ذلك فقد كان يقدرشاعريته .

(٣٠) الاغانى ٣ : ٢٠١ .

(٣١) المزهر ٢ : ٣٢٢ .

في قصر الخليفة معلمين كانوا ام مسامرين ام مغامرين . وكان الرشيد قد أحسّ ـ منذ صغره ـ بأهمية هؤلاء العلماء ، وذلك عندما جعل أبوه الكسائيّ معلماً له ، فطلب الى حاجبه الفضل بن الربيع ان ينظم له مجيء هـــذا الصنف من الرجال الذين يملأون فراغ العقل والوقت والنفس جميعاً ، وبهؤلاء وبالشعراء الذين اعتادوا ان يترددوا على القصر تألق بلاط الخلافة بأكبر الشخصيات المختارة من شيوخ العلم والأدب .

ويبدو ان محاولات الاصمعي لدخول قصر الخلافة بدأت بتخطيط مقصود بعد ان ملأت سماء بغداد اخبار المنافسة والصراع العنصري بينه وبين ابي عبيدة في البصرة . وكان هذا قد حاول الاتصال بالخليفة قبل الأصمعي ، فتوسل الى جعفر بن يحيى البرمكي ان يتوسط له عند الرشيد ، فقال له « مثلك لا يدخل على الخلفاء » وذكر له عيوباً ابرزهـــا اللثغ والتخنيث ، ولم يذكر قذارته ولا سوء ادبه ـ الشيئين اللذين شهر بهما ـ فرجع خائباً او كالخائب (٣٢) . وفي الجانب الآخر كان الفضل يبذل قصاراه لفتح الأبواب امام الاصمعي ، وسمع بذلك ابو نواس اشهر رواد القصر فقال « اما ابو عبيدة فانهم ان امكنوه من سِفْرِه قرأ عليهم اخبار الأولين والآخرين ، وامـــا الاصمعي فبلبل يطربهم بنغماته » (٣٣) .

ويسجل لنا ابن عبد ربه (٣٤) حكاية طويلة وطريفة ـ لا شك ان الخيال قد تدخل فيها كثيراً ـ عن وصول الاصمعي الى قصر الخلد حيث يقيم الرشيد . وخلاصتها انه انتظر طويلاً في بغداد ، مقيماً فيما يبدو بدار سلم بن قتيبة ، دون ان ينسى آل برمك ـ فلا بد من المهادنة والمداهنة ـ ودون ان يلم بباب القصر على المساء او في موهن من الليل . وفي احدى المرات وقد تقدم الليل وتربع الأرق بين عيني الرشيد خرج خادمه يقول فيمن بالباب « هل بالحضرة احد يحسن الشعر ؟ » فتقدم قائلاً « انا صاحبك ان كان صاحبك من طلب فادمن او حفظ فاتقن » .

ثم تأخذ القصة في سرد تفصيلات لم تعهد لدى الاصمعي قط ، وان عرفت بقدر ـ عند ابي عبيدة . بل لقد كان ما يفرق بين الرجلين في الرواية هو عناية ابي عبيدة بالتفصـــيل والتصوير ، في حين تقتصر الـــرواية عند الاصمعي على الحكاية المجردة من اي تزويق (٣٥) . ولقد بلغت الرواية في الطول حداً لا يمكن ان تستوعبه رواية تجري على نهج روايات المحدثين التي تعنى بالاسناد من ناحيـــة ، وتتحرى الصدق في البعد ما وسعها عـــن التفصيل والاسهاب من ناحية اخرى ، مما يلقي في الروع ان يد التحوير قد امتدت اليها امتدادها الى كثير من مروياته . وكأنه كتب على الرجل ان تغدو حياته نفسها قصة مـــن القصص الشعبية ، فيعاد تشكيلها بأكثر من يد ، وتنمو هي من خلالها شـــيئاً وتتغير شيئاً !

المهم هو ان الاصمعي يحكي عن دخوله على الرشيد كالمبهور ، ويواجهه جالساً كأنما ركب البدر فوق ازراره جمالاً ، والفضل بن يحيى الى جانبه ، والشمع يحدق به على قضـــب المنابر ، والخـــدم عند فرشه وقـــوف . فاستشعر في نفسه ـ كما يقول ـ روعة وشي

(٣٢) طبقات النحويين واللغويين ١٩٢ .

(٣٣) الانباه ٢ : ٢٠١ .

(٣٤) العقد الفريد ٥ : ٣٠٩ وما بعدها .

(٣٥) راجع في هذا ، البحث الممتع الذي كتبه طه الحاجري عن ابي عبيدة في مجلة « الكاتب المصري » مجلد ٢ عدد ٧ صفحة ٤٦٧ ابريل ١٩٤٦ ، وستلاحظ دائماً ان التسبيج اللغوي ها هنا بعيد تماما عن تسبيج الاصمعي .

بها صوته ، ولكن الخليفة اشار اليه بالجلوس ليسكنَ جاشه ، ثم تجرا هو فقال « يا امير المؤمنين ، اضاءة كرمك وبهاء مجدك مجيران لمن نظر اليهما من غير اعتراض اذية لـــــه ، ايسالني امير المؤمنين ام ابتدئ فاصيب بيمن امير المؤمنين وفضله ! » .

وتقدم فلمح الفضل البرمكي يبتسم لـه ، فخاطب الرشيد قائلاً « ما احسن ما استدعى الاختيار واستهل به المفاتحة ، واجدر به أن يكون محسناً ، والله يا امير المؤمنين لقد تقدم مبرزاً محسناً في استشهاده على براءته من الحيرة ، وارجو ان يكون ممتعاً » .

قال الرشيد « ارجو ذلك » ثم تـــسـاءل « اشاعر ام راوية »(٣٦) فاجاب الاصمعي « راوية يا امير المؤمنين » فتساءل الرشيد ثانية « لمن ؟ » فقال الاصمعي « لذي جدٍ وهزل بعد ان يكون محسناً ! » فقال الرشيد « والله ما رايت اوعى لعلم ولا اخبر بمحاسن بيان فتقته الاذهان منك ، ولئن صدقت جانبة اثرك لتعرفن الفضلَ متوجها اليك سريعا » قال الأصمعي « انا على الميدان يا امير المؤمنين، فيطلق أمير المؤمنين من عقالي مجيبا فيمـــا احبه » .

تلك كانت البداية فقط ، وبعد ذلك يتشعب الكـلام في فنون الادب ورواية الشعـر وتفسيره ومعرفة اخبار أصحابه ، وتكون ثمة مساجلات فكرية تقفنا على سعة افق الأصمعي وعلى توقد ذهنه . ولعل هذا الجزء اصدق ما في القصة كلها ، لكنه في تصورنا أكثر مـن خلاصة حديث جرى في شتى مجالس، ولحمها المؤلف او المؤلفون ، وذلك في بداية المرحلـة التي تحـول فيها الأصمعي الى شخصيـة شعبية واسعة الحيلة وشديدة الدهاء .

يبدأ الرشيد بمثل قديم فيحدد الاصمعي مدلوله ويبين ظروفه او ملابساته ، ثم يعرج على العجاج وابنه رؤبة ويستنشده « ارقني طارقُ همٍ طرقا » فيمضي فيها مَضيَ الجواد في سَننَ ميدانه ، تهدر بها اشداقه . حتى اذا صار الى امتداح بني امية تذكر موقفه وثنى عنان لسانه الى مدح المنصور ، فتســاءل الرشيد « امن حيرة أم عن عمد ؟ » فزعم انه آثر أن يترك كذبه الى صدقه . فسر الرشيد وساله ان يرجع الى اول الشعر ، ولما فعل ووصل الى صفة الجمل واطال ، تدخل الفضل البرمكي يرجو الا يضيع ساعات السمر بذكر جمل أجرب فقال الخليفة « اسكت ، هي – يقصد الابل – التي اخرجتك من دارك وازعجتك من قرارك وسلبتك تاج ملكك ثم ماتت فعملت جلودها سياطا يضرب بها قومك ضَرْبَ العبيد » وضحك !

ثم سال عن «عرف الديار توهما فاعتادها» وهي قصيدة للشاعر عديّ بن الرقاع في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك » ، فمضى الاصمعي يرويها والخليفة يقفه بين لحظـة واخرى سائلاً مستفهما ، فاذا اجاب أمره أن يمضي في انشاده . وربما راجعه في غير زجر – فلا بد ان يكون الخليفة محيطا بكل شيء – فيسلم له الأصمعي تسليم المتواضع ويمضي بصوته الجميل والقائه المتناغم حتى يصل الى نهاية القصيدة ، فيقفز به الى شاعر كان يحفظ أكثر شعره وهو ذو الرمة . ويتكرر الشيء نفسه دون محاولة لاشعاره بانه يسال سؤال امتحان – فما كان هذا عليه – وانما هو يريد ان يكون السؤال سبباً للمذاكرة ، فان أجاب فيها ، والا فلا ضيق عليه بدلالة عنده .

ويكون الشماخ بن مررد هو النقلة الثالثة أو الرابعة ، بعدها – وقد سرقتهم الساعات –

(٣٦) من المؤكد ان الرشيد كان يعلم من هو الاصمعي ، ولكن الخيال هنا شاء ان يقيم بين الرجلين حجابا لتزداد حبكة القصة قوة ، وستلحظ بعد قليل ان الخليفة كان عارفا بسعة علمه وحسن بيانه !

يقول الرشيد للأصمعي « امسك واستغفر ربك ثلاثاً ، لقد وفيت وامتعت منشداً ، ووجدتك محسناً في ادبك معبراً عن سرائر حفظك » . ثم نهض فتبادر الخدم فامسكوا به حتى نزل عن فرشه ، وقدمت النّعلُ فلما وضع قدمه جعل الخادم يسوى عقبها فتوجع قائلاً « حسبك قد عقرتني » فقال الفضل « لله درُّ العجم ما أحكم صنعتهم ، لو كانت سندية ما أحتجت الى هذه الكلفة » (٢٧) ، فقال الرشيد « هذه نعلي ونعل آبائي رحمة الله عليهم وتلك نعلك ونعل آبائك . . . يا غلام عليَّ بصالح الخادم لقد امرت بتعجيل ثلاثين الف درهم للأصمعي في ليلته هذه » فقال الفضل « لولا انه مجلس امير المؤمنين ولا يأمر فيه احدٌ غيره لدعوت له بمثل ما امر به امير المؤمنين » لكنه دفع له تسعة وعشرين الف درهم ليكون دون الخليفة يداً .

على ان تلك الرواية او القصة لا تقف وحدها في هذا الباب ، فان ابن الأنباري يسوق اخرى ابعد ما تكون من هذه في كل شيء ، واقصر منها ، واخلص للتعبير المباشر . ولقد نقلها غير واحد أبرزهم الخطيب البغدادي في كتابه « تاريخ بغداد » والقفطي في كتابه « انباه الرواة » وتوشك ان تكون الأصح او الأقرب الى احتمال الوقوع ـ اذا كان لا بد ان يقع شيء من هذا القبيل ـ على الرغم من ضعف سندها ، فهي مرفوعة الى الأصمعي عن محمد بن عبد الرحمن مولى الأنصاري، وظهور الاصمعي فيها بمظهر لا يحفظ له مكانته الرفيعة ، ومن ناحية اخرى ينبغي ان نتغاضى عن شيئين : عمر الأمين الذي بادر الى الاتصال به (٢٨) ، والخمسة عشر عاماً التي قضاها في كنف الرشيد ، والربط بينهما على اساس ان الأمين ولد عام ١٧٠ للهجرة ، في حين ان الأصمعي لم يقد على البصرة الا عام ١٧٣ يكون احدى المعجزات ! ومع ذلك فهذه هي الرواية بنصها من الأصمعي :

« بعث اليَّ الأمين ـ وهو ولي عهد ـ فصرت اليه فقال : ان الفضل بن الربيع يحدِّث عن امير المؤمنين انه يأمر بحملك اليه على ثلاث دواب من دواب البريد وكان حينئذ بالرَّقة ، فجهزتُ وحُملتُ اليه . فما وصلت الرقة أُوصِلتُ الى الفضل بن الربيع فقال : لا تلقين احداً ولا تكلمه حتى أُوصلك الى أمير المؤمنين ، وانزلني منزلاً اقمت فيه يومين او ثلاثة ، ثم استحضرني فقال : جئني وقت المغرب حتى ادخلك على امير المؤمنين ! فجئته فادخلني على الرشيد وهو جالس منفرد ، فسلمت فاستدناني وامرني بالجلوس فجلست، فقال لي : يا عبد الملك ، وجهتُ اليك بسبب جاريتين اهديتا اليَّ قد اخذتا طرفاً من الأدب احببت ان تبور (٢٩) ما عندهما وتشير فيهما بما هو الصواب عندك ! ثم قال : ليَمضِ الى عاتكة فيقال لها احضري الجاريتين .

« فحضرت جاريتان ما رأيت مثلهما قط ، فقلت لاحداهما : ما اسمك ؟ فقالت : فلانة ! قلت : ما عندك من العلم ؟ قالت : ما امر الله تعالى به في كتابه ، ثم ما ننظر فيه من الأشعار والآداب والأخبار ! فسألتها عن حروف من القرآن ، فاجابتني كانها تقرأ الجواب من كتاب ، وسألتها عن النحو والعروض والأخبار فما قصَّرتْ ، فقلت : بارك الله فيك فما قصَّرتِ في جوابي في كل فن اخذتِ

---

(٢٧) لعلنا نلحظ ان القصة تريد دائماً ابراز شعوبية الفضل بن يحيى ، وفي المقابل تقف عصبية الرشيد سنداً للأصمعي المناويء لكل ما ليس عربياً .

(٢٨) راجع نزهة الالباء ١١٦ وما بعدها ، وقارن ما ورد بما اثبت في الانباه ٢ : ١٩٩ .

(٢٩) تبور : تختبر ما عندها وتجربه ، من قولك باره يبوره .

فيه ، قال كنت تقرضين من الشعر فانشدينا شيئاً ! فاندفعت فى هذا الشعر :

يا غياث البلاد فى كل محْلٍ
ما يريد العبادُ الا رضاكا
لا ومن شرّفَ الإمامَ وأعلى
ما أطاع الإله عبدٌ عصاكا

« ومرت فى الشعر الى آخره ، فقلت : يا امير المؤمنين ، ما رأيت امراة فى مسكِ (٤٠) رجل مثلها ! وسألت الاخرى : فوجدتها دونها، الا انها ان ووظب عليها لحقتها، فقال : يا عباسي فقال الفضل : لبيك يا امير المؤمنين! فقال : لِتُرَدّ الى عاتكة ويقال لها هذه التى وصفها بالكمال لتحمل الىّ الليلة ! ثم قال لى (٤١) : يا عبد الملك انا ضجير ، قد جلست احب ان اسمع حديثاً اتفرج به ، فحدثنى بشيء ! فقلت : لاى الحديث تقصد يا امير المؤمنين ! فقال : ما شاهدت وسمعت من اعاجيب الناس وطرائف اخبارهم !

« فقلت : يا امير المؤمنين ، كان صاحب لنا فى بدو بنى فلان كنت اغشاه واتحدث اليه ، وقد اتت عليه ست وتسعون سنة اصح الناس ذهناً واجودهم اكلاً واقواهم بدناً . فغبرت عنه زماناً ثم قصدته فوجدته ناحل البدن ، كاسف البال ، متغير الحال ، فقلت له : ما شأنك ؟ اأصابتك مصيبة ؟ قال : لا ! قلت فمرض عراك ؟ قال : لا ! قلت : فما سبب هذا الذى اراه بك ؟ فقال : قصدت بعض القرابة فى حى بنى فلان ، فالفيت عندهم جارية قد لاثت رأسها وطلّت بالورس ما بين قرنها الى قدمها وعليها قميص وقناع مصبوغان وفى عنقها طبل ، وتنشد هذا الشعر :

محاسنها سهام للمنايا
مريّشة بأنواع الخطوب
برى ريْبُ الزمان لهنّ سهما
يصيب بنصلها مُهَجَ القلوب

فاجبتها :

قِفى شَقَتى فى موضع الطبل ترتمى
كما قد أبيحت الطبلَ فى جيدِك الحسَنْ
هبينى عوداً أجوفاً تحت شنّة
تمتع فيما بين نحرِك والذقَنْ

« ثم انصرفت سخين العين قرح القلب ، فهذا الذى ترى من التغير من عشقى لها — قال — فضحك الرشيد حتى استلقى وقال: ويحك يا عبد الملك، ابن ستٍ وتسعين يعشق؟ قلت : قد كان كذلك يا امير المؤمنين ! فقال : يا عباسي ! فقال الفضل : لبيك يا امير المؤمنين ! فقال : اعط عبد الملك مائة الف درهم ورُدّه الى مدينة السلام .

« فانصرفت ، فاذا خادم يحمل شيئاً ومعه جارية تحمل شيئاً ، فقال : أنا رسول الجارية التى وصفتها وهذه جاريتها وهى تقرأ عليك السلام وتقول لك : امير المؤمنين امر لى بمال وثياب ، وهذا نصيبك منها ! فاذا المال الف دينار ، وهى تقول لن تخليك من المواصلة بالبر ! فلم تزل تتعهدنى بالبر الواسع حتى كانت فتنة محمد ، فانقطعت اخبارها عنى ، وامر لى الفضل بن الربيع من ماله بعشرة آلاف درهم » (٤٢) .

---

(٤٠) مسك : المسك فى الاصل هو الجلد .

(٤١) يبدو ان ما سيأتي بعدُ اوصل بما قبله ولم يكن به الاسلمنا بمبدأ مكان وقوع القصة او الخبر .

(٤٢) نزهة الالباء ١١٩ ، وقابل الحكاية بما اورده الخطيب فى تاريخ بغداد ١٠ : ٤١٣ .

حكاية مقبولة بخاصة في جزئها الأول ، فهي لا تبعد كثيراً عما كان يقع فعلاً في قصر الرشيد اذا قصدنا ما صوره به كتاب الاغاني وكتاب « اعلام الناس بما وقع للبرامكة من بني العباس » . بل على اسوأ الفروض قد لا ترفضها كلها صورة المؤرخين من امثال الطبري وابن مسعود وابن خلدون ، لكننا اذا قارناها مع الخبر الذي سبقها بما يرويه محقق كالقالي ومن ورائه ابو عبيد ينقده وينقضه ــ أحياناً ــ لا نجد مفراً من رفضها كلها تاريخاً موثقاً ، ومن ثم تصبح عملاً أشبه بالحكاية الشعبية التي ينسجها خيال الناس ــ عادة ــ حول حدث ما او احداث بارزة يحب العامة ان يستقبلوها ويرووها شفاهاً جيلاً بعد جيل .

ومما لا شك فيه أن هناك ثروة ضخمة من الأخبار تنسب الى الاصمعي ــ راوية أو شخصية بطلة ــ يراد بها ان تصور مواقف اسرية قبيل احداث معينة شدت اهتمامات الشعب ، منها الخبر الاول الذي عرض بطريقة غير مباشرة دور البرامكة ــ يمثلهم كبيرهم الفضل بن يحيى ــ في صنع تاريخ المرحلة الحاسمة التي عاشها الاصمعي في بغداد مدى خمسة عشر عاماً مليئة بالدس والكيد والتدبير والخوف والرجاء ، **مع ملاحظة ان** قضية النسب كانت بارزة ، وهذه القضية ــ فيما نعرف ــ من اكثر ما تعنى به الحكايات الشعبية .

واما الخبر الثاني بشقيه ــ ولا ندري بماذا نسميه ــ فهو يصور على نحو من الانحاء مجال الاهتمام الشعبي بشخصية الرشيد ، من حيث هو رجل جد ولكن يحب اللهو ، ومن حيث هو رجل سياسة ولكن يعشق الجواري.

وفي الحالين يريد ان يشغل نفسه ليكون له من القوة ما يستطيع به ان يمثل امته كشخصية متعددة الجوانب ، ومع ذلك فلا يزال أمامنا الفرصة لتقبل ذلك الخبر على أساس انه من الروايات الشفوية التي تنسج دائماً حول حوادث تاريخية ــ وقعت حقيقة ــ وكان صاحبها مؤثراً في سيرها ، وخضع بعد وفاته لشاعرية الناس وملكاتهم فحوروها أو نسخوها!

ولكي يتضح ما نريد ، نختم **هذا الجزء** من البحث بقصة أو رواية او خبر رصده ابو علي القالي (٤٣) عن استاذه ابي بكر بن دريد ، وهذا نقله عن ابي حاتم السجستاني تلميذ الاصمعي عن عبد الرحمن ابن اخي **الاصمعي**.

« قال : نزلت بقوم من غَنِيّ مجتورين هم وقبائل بني عامر بن صعصعة ، فحضرتُ نادياً لهم وفيهم شيخ لهم طويل الصمت عالم بالشعر وايام الناس ، يجتمع اليه فتيانهم ينشدونه أشعارهم ، فاذا سمع الشعر الجيد قرع الارض قرعة بمحجَنٍ في يده فينفذ حكمه على من حضر ببَكرٍ للمنشد ، واذا سمع ما لا يعجبه قرع راسه بمحجنه فينفذ حكمه عليه بشاةٍ ان كان ذا غنم وابن مخاض ان كان ذا ابل ، فاذا أُخِذَ ذلك ذُبِحَ لأهل النادي ، فحضرتهم يوماً والشيخ جالس بينهم ، فانشده بعضهم يصف قطاة :

غدت في رعيلٍ ذي أدراى متوطة
بلبّاتها مربوعة لم تُمرَّخ (٤٤)

اذا سَرْبَخٌ عطَّتْ مجالَ سَرَاته
تمطت فحطت بين أرجاء سربخ (٤٥)

---

(٤٣) الامالي ٢ : ٢٦٤ .

(٤٤) قال ابو علي : لم ترخ لليان ، وفي المزهر ان البيت للطرماح .

(٤٥) السَّرْبَخ : الارض الواسعة ، وعطت : شقت .

فقرع الارض بمحجنه وهو لا يتكلم ، ثم انشده آخر يصف ليلة :

كأن شميط الصبح فى أخرياتها
ملاءٌ بنقىً من طيالسةٍ خُضْرِ
تخال بقاياها التى أسأر الدجى
تَمُدُّ وشيعاً فوق أردية الفجرِ

فقام كالمجنون مصلتاً سيفه حتى خالط البَرْك (٤٦) فجعل يضرب يميناً وشمالاً وهو يقول :

لاتُفرِعَنْ فى أذنى بعدها
ما يستفز فأريك فقدها
انى اذا السيف تولى ندها
لا أستطيع بعد ذلك ردها

ويتحدثوا اليه متحدثين ثم يولوا عنه وقد سقط فى يدهم .

يقول ابو بكر عن ابى عثمان الاشناندانى قال : كنا يوما فى حلقة الاصمعى اذ اقبل اعرابى يرفل فى الخزوز فقال : اين عميدكم ؟ فاشرنا الى الاصمعى فقال : ما معنى قول الشاعر :

لا مالَ الا العطافُ تُوزِره
أمٌّ ثلاثين وابنةُ الجَبَلِ
لا يرتقى النزُّ فى ذلاذله
ولا يُعَدِّى نَعْلَيْه عن بَلَلِ

فضحك الاصمعى وقال :

عُصْرَتُهُ نُطفةٌ تضمنها
لِصْبٌ تلقى مواقع السبلِ
أووَجْبَةٌ من جناةِ أشكلةٍ
ان لم يُرِغْها بالقوس لم تُنَلِ

فادبر الاعرابى وهو يقول : تالله ما رايت كاليوم عضلةً ! ثم انشدنا الاصمعى القصيدة لرجل من بنى عمرو بن كلاب او قال من بنى كلاب (٤٨) .

الفرق واضح والخلاف بين ما هنا وما هنالك بعيد ، فان شئنا ان نرد ذلك الى شىء لم نجد الا ما قدمناه ، وهو ان قصة ابى على القالى واحدة من اخبار — تليق باسم الاصمعى راوية اللغة الكبير — لم تمتد اليها اصابع الناس فبقيت بالصورة التى يريدها العلماء المتثبتون . والاصمعى فى هذا الجانب لا يبارى ، ولم يرَ احد نداً له ؛ فلم يكن عجيباً ان يقصده الاعراب — كما اعتاد هو ان يقصدهم —

---

(٤٦) قال ابو على قال الاصمعى : البَرْك ابل اهل الحواءبالغة ما بلغت ، وقال ابو عبيدة : البرك الابل البروك ، وقال ابو عمر : البرك الف بعير .

(٤٧) الأمالى : ٢ : ٢٦٥ ،وهذه الرواية نفسها موجودة بخلاف قليل فى مراتب النحويين ٥١ ، ٥٢ .

(٤٨) قال ابو بكر : هذا يصف رجلاً خائفاً لجأ الى جبل،وليس معه الا قوسه وسيله والسيف هو العطاف ، وقوله : « ام ثلاثين وابنة الجبل » يعنى كنانة فيها ثلاثون سهماً ،وابنة الجبل القوس لانها من نبع والنبع لا ينبت لا فى الجبال ، النز : الندى ، والذلاذل : ما احاط بالقميص من اسفله ،والعصرة : الملجأ ، واللصب : كالشق يكون فى الجبل ، والسبل : المطر والجناة : ما اجتنى من الثمر ، والاشكلة ،سدر جبلى لا يطول ويحمل لونين من النبق احمر وابيض ، يرغها : يلتمسها ، والعضلة : الأمر العظيم .

والآن علينا ان نتتبع الأصمعي في بغداد طوال الخمسة عشر عاماً التي قضاها نديماً ومعلماً للرشيد . ولنبادر فنقول انه يصعب كثيرا ان نفرق بين ما قام به فعلاً وما تنسب اليه فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يُصدق . لكن هناك خطا بارزاً يمكن تتبعه في ضوء ما وقع للبرامكة ، وقد ظهر بوضوح انه كان هناك حزب عربي داخل قصر الخلد يقود الراي فيه الفضل بن الربيع حاجب الرشيد وزوجه زبيدة التي كانت تعد العدة لولدها محمد الأمين كي يخلف اباه، في حين كان الشعوبيون ـ يمثلهم الفضل البرمكي واخوه جعفر ـ يتحببون الى عبد الله المأمون ابن «مراجل» الجارية ويشيدون دائما بكفاءته وجده على الرغم من صغر سنه .

ولقد كان لا بد للأصمعي من ان يظهر الأرض التي يدب فوقها في بغداد ، بادئا بأبي عبيدة الذي لم يقتنع بما تصبح به من جانب الفضل بن يحيى البرمكي . ويبدو ان الظروف اسعفته حين جمعه احد المجالس ـ كأنه اجتيازه امتحان القبول ـ بمنافسه في حضرة الفضل بن الربيع(٤٩) وقد بدأ الفضل فسأل الأصمعي : كم كتابك في الخيل ؟ فلما اجاب بانه جلد واحد وجه السؤال نفسه الى ابي عبيدة فاجاب بقوله : خمسون جلدا .

قال الاصمعي « فامر باحضار الكتابين واحضار فرس ، وقال لابي عبيدة : اقرأ كتابك حرفا حرفا وضع يدك على موضع من الفرس ! فقال ابو عبيدة : لست بيبطار ، وانما هذا شيء اخذته وسمعته من العرب . فقال لي : يا اصمعي قم فضع يدك على موضع موضع من الفرس . فوثبت ، فاخذت باذني الفرس ووضعت يدي على ناصيته فجعلت اقول هذا اسمه كذا حتى بلغت حافره ، فامر لي بالفرس ، فكنت اذا اردت ان اغيظ ابا عبيدة ركبت الفرس واتيته » (٥٠) .

وبغض النظر عما في هذه الرواية من صغار حتى لتوشم ان تشي بوضعها او بوضع نهايتها على الأقل ـ لأن ابا عبيدة ترك بغداد حتى ليتعذر على الأصمعي أن يركب اليه بالفرس ـ فانها تذكر دائما شيئا ما يروى عن نجاح الاصمعي في التخلص من خصومه ، ومثلها كثير لا يجدي ايراده ، والرجل فيها احد اثنين : اما حافظ ويعبر عن حفظه باحسن سياق ، واما شاعر ويصدر عن طبع لا يحد منه قصور خيال .

وعلى ذلك النحو ملا مجالس الرشيد كلها ـ الا مجلس الأسرة والنظر ، فهما من المجالس الخاصة ـ وخالط العلماء والفقهاء والادباء ، واستمع اليهم واستمعوا اليه وناقشهم وناقشوه ، وقلما غلبوه لأنه كان يبدو عارفا بكل شيء (٥١) ، ويكون الرشيد دائما رئيس كل مجلس ، والمدير لدفة المباحثات والكلام فيه ، فلا يتحدث احد من الحاضرين الا باذن منه ولا تجرى المناظرات الا بموافقته ، وبعد سؤال يلقيه هو بنفسه على احد الحاضرين او على جماعة منهم أو عليهم جميعاً (٥٢) . ومن سقط القول ان نزعم ان الأصمعي لم يثر احداً ولم يؤلب عليه انسانا ، بل لا بد من الاعتراف بانه كان حجر عثرة امام الكثير

---

(٤٩) في بعض الروايات الاخرى انها كانت حضرة الرشيد ،كما كانت حضرة الفضل بن يحيى ـ راجع وفيات الاعيان ٢ : ٢٤٧ والاصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٢ .

(٥٠) نزهة الالباء ١٢٠ ، ١٢١ وتاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٥ .

(٥١) في تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٧ قال ثعلب « قدم الاصمعي بغداد واقام فيها مدة ، لم خرج منها يوم خرج وهو اعلم منه حيث قدم باضعاف مضاعفة » .

(٥٢) الاصمعي ، حياته وآثاره ١٧٤ .

من أصدقاء البرامكة (٥٢) والشعوبية ، ووجد من شعراء البلاط العرب من أثار حفيظته كالعباس بن الأحنف ، ومن غاظه كمروان بن أبي حفصة. ولقد استحوذ على الرشيد ، بخاصة في مجلس المصاحبة حيث يطيب السمر دون أن تتسع الدائرة ويكثر الزوار ، ذكر ذلك المؤرخون مقرين بانه كان اشهر اقطاب الجد والهزل في البلاط العباسي .

وعلى مدى الايام لم يستطع الرشيد المحب للجد والهزل مفارقته طويلاً ، رُوي أنه غاب عنه شيئاً فلما رآه قال له : كيف أنت بعدنا ؟ فأجاب الأصمعي : والله يا أمير المؤمنين مالاقتني بعدك أرض (٥٤) .

كما رُوي أنه كان يسمح له بالدخول عليه في أي وقت ، فيقابله بملابس بيتيه أو بغير ملابس . يحكي هو أنه داخل عليه ذات مرة « وهو في الفرش منغمس كما ولدته امه فقال لي : يا أصمعي من اين طرقت اليوم ؟ — قال — قلت : احتجمت ! قال : وأي شيء أكلت عليها ؟ قلت : سكباجة وطباهجة. قال: رميتها بحجرها ، هل تشرب ؟ قلت : نعم يا أمير المؤمنين .

اسقني حتى تراني مائلاً
وترى عمرانَ ديني قد خرب

قال : يا مسروق ، اي شيء معك ؟ قال : الف دينار . قال : ادفعها له (٥٥) .

لم لا يكون بعد ذلك الا ان يقول الخليفة وقد تمكن السمير منه تماماً « لاحسن لدينا لا يكون فيها مثلك يا اصمعي » (٥٦) . ويظفر باعجاب اسحاق الموصلي صديق الخليفة المقرب — ويضطره الى أن يقول « عجائب الدنيا معروفة معدودة منها الاصمعي »(٥٧) .

على اننا اذا تابعناه او تقصينا اخباره وصدقناها ، كان علينا ان نعترف بان وصف اسحاق له لم يجاوز الحقيقة ، واستطاع بزبيدة والفضل بن الربيع وعيسى بن جعفر العباسي — شقيق زبيدة — أن يكون سياسياً ينجح في السياسة قدر نجاحه في الرواية وانشاد الشعر (٥٨) وتقييد اللغة ، بل لعله في السياسة كان اكثر سداداً وتوفيقاً . فمن ناحية استطاع أن يقف الرشيد في وجه الذين رغبوا في البيعة لعبد الله المامون ، واظفر الأمين بهذه البيعة ، على أن يخلفه المامون . ومن ناحية اخرى استطاع أن يلفت نظر الرشيد الى ان آل برمك استولوا حقيقة على كل شيء داخل القصر وخارجه ، وأنهم يفعلون الأفاعيل وينشرون في

(٥٢) من هؤلاء اسحاق بن ابراهيم الموصلي ، الذى اعتاد الاصمعي أن ينشده اشعاراً في الفروسية ويروى هو عنه كثيراً قبل أن يفسد ما بينهما ، وقد وصفه الاصمعي بانه احذق من بصيد الدراهم — الأغاني ٥ : ٢٢٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٦ .

(٥٤) نزهة الالباء ١١٩ ويريد بلاقتني ارض استقرت بي .

(٥٥) العقد الفريد ٦ : ٣٣٧ ، والمعروف عند الاثبات بان الاصمعي لم يقرب الخمر قط !

(٥٦) ديوان المعاني لأبي هلال العسكرى ١ : ٢٠٤ ط . القاهرة ١٣٥٢ .

(٥٧) المزهر : ٢ : ٤٠٤ .

(٥٨) من الروايات التي نذكر هنا واحدة تحذر جلساء الرشيديين التعرض له في الشعر والرشيد نفسه صاحب التحذير (تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٦) واخرى سماه اعرابي (شيطان الشعر) وردت في مراتب النحويين ٥٣ .

(٥٩) في مناظرة من مناظراته قال له الأحمر الكوفي « ما تعرضك في اللغة الا مجنون » راجع مراتب النحويين ٥٤ .

الناس الاقاويل ، بل انشد بعد ان صرح بخصامه لهم :

اذا ذُكر الشركُ في مجلس
أضاءت وجوه بني برمك
وان تُليت آية عندهم
أتوا بالأحاديث عن مزْدكِ(٦٠)

ولسنا نزعم أن الرشيد استجاب للاصمعي ـ ولغيره من عرب القصر فوراً وانما جعله الشك في امورهم يتنبه الى الهمس والايماء ، ثم اثاره ما سمع فاخذ يتغير على البرامكة . وفي عام ١٨٧ كان قد اتم كل شيء ، وامر ابن شاهك ـ ذات صباح ـ بمراقبة الرصافة للقبض على آل برمك حالما تصدر اوامره في اية ساعة من ساعات النهار او الليل .

وانقضى النهار ونام الاصمعي ـ على ما تحكي اخباره ـ وفي ساعة متأخرة من الليل ، ارسل اليه الرشيد ، يقول « فحشوت انا لا ادري ما الخبر فوجدته يتحفر كالوحش المفترس ، فلما رآني قال : اجلس ! فجلست ، ثم قال : تقدم وارفع الغطاء عن هذا الوعاء . فتقدمت ورفعته ، فوجدت فيه راس جعفر . فجاشت نفسي ، فقال : يا اصمعي

لو أن جعفرَ خاف أسبابَ الردى
لنجا بمهجته طِمِرٌ مُلْجَمُ
ولكان قد حذّرَ المنونَ بحيثلا
يرجو اللحاقَ به العُقابُ القَشْعَمُ
لكنه لما تقارب يومُه
لم يدفع الحدثانَ عنه مُنَجِّمُ

فسكتُ ولم اتكلم ، فقال : الحق باهلك يا اصمعي ! فخرجت وقد علمت بانه دعاني في تلك الساعة لكي ينشدني هذه الابيات التي نظمها حتى الايمها على لسانه » (٦١) .

فتقهقر الى الباب دون ان ينبس ، ولم يفرخ روعه الا وهو على الباب الخارجي ، فانفلت يعدو وقد نسي برذونه . ولما تذكره وهو في منتصف الطريق ابى ان يعود خشية ان يؤخذ ، غير انه اخذ يفكر باناة . فبدا له كان الخليفة اراد باستدعائه ان يكشف عما كان من امر تعريضه بجعفر ودسه لسائر آل برمك ، من يدري ! وربما احبّ ان يجعله يروي للناس هذه الابيات التي انشدها امامه حتى يدرك من يدرك انه لم يكن غافلاً ـ كما اتهم بذلك ـ وانما كان ينتظر تقارب اليوم الرهيب(٦٢) .

وسرعان ما وجد نفسه ينظم ـ على ما يقول السيراقي(٦٣) ابياتا مشالا فيها من بقية البرامكة ، وقد انتهى الى ان النكبة كان من الضروري ان تقع لانها نتيجة منطقية لكل حسابات الغرور .

أيها المغرور هل لك .
عبرة في آل برمك
غرهم عن قدر الله
ه حساب المشترك
عبرة لم ترضها أن
ت ولا قبل أبٌ لك

(٦٠) ضحى الاسلام ١ : ٧٢ ط . النهضة المصرية (السابعة)وتلحظ ان الاصمعي في التاريخ الحاق يرفض هذا الاتهام لان تكفير المسلم بغير شهود حرام .

(٦١) اخبار النحويين البصريين ٦٦ .

(٦٢) الاصمعي ٢٦٧ .

(٦٣) اخبار النحويين البصريين ٦٦ .

ثم لا ندري ماذا حدث بعد ذلك تماما ، اترى لحق الأصمعي باهله في البصرة من فوره ام لبث فبقي في بغداد ؟ هناك اربع روايات ان كانت تدل على شيء فعلى ان الرجل ظل في كنف الرشيد زمناً ، واكبر الظن انه شهد تحوله عن مجلس المصاحبة الى امور الدولة من سهر على الأمن وغزو الروم وحج للبيت الحرام ورعاية ولديه على النحو قرره .

اما الرواية الاولى فيمكن تحديدزمنها باول بزوغ لنجم الحسن بن سهل كقائد موفق في اواخر ايام الرشيد الذى عاش نحو ست سنوات بعد النكبة ثم مات ، وهي ماخوذة عن معاصر للأصمعي اسمه احمد بن عمر بن بكير النحوى ، وقد ذكره القفطى (٦٤) ، يقول ابن بكير « لما قدم الحسن بن سهل العراق ، احب ان يجمع بين جماعة من اهل الادب ، فاحضر ابا عبيدة والأصمعي ونصر بن علي الجهضمي وحضرت معهم ، فابتدأ الحسن فنظر في رقاع كانت بين يديه للناس في حاجاتهم ، ثم افضنا في ذكر الحفاظ . فذكر جماعة ، فالتفت ابو عبيدة وقال : ما الغرض ايها الأمير في ذكر من مضى ؟ ها هنا من يقول انه ما قرأ كتاباً قط فاحتاج الى ان يعود فيه ، ولا دخل قلبه شيء وخرج عنه . **فالتفت الى الأصمعي** ، فقال : انما يريدني بهذا القول ، والأمر في ذلك على ما حكى وانا اقرب اليه ، قد نظر الأمير في خمسين رقعة وانا اعيد ما فيها وما وقع به على رقعة رقعة . فاحضرت الرقاع ، فقال الأصمعي : سأل صاحب الرقعة الاولى كذا واسمه كذا ووقع له بكذا ، والرقعة الثانية والثالثة حتى مر في نيف واربعين رقعة ، فالتفت اليه نصر بن علي الجهضمي وقال : ايها الرجل ، ابق على نفسك من العين . فكف الأصمعي » (٦٥) .

واما الرواية الثانية فقد اوردها ابو الفرج ليبين فيها كيف اشتدت وطأة اسحاق الموصلي على ذلك النديم الذى طالما احبه واحترمه وروى عنه ، قال « كان اسحاق ياخذ عن الأصمعي ويكثر الرواية عنه ثم فسد ما بينهما فهجاه اسحاق وثلبه وكشف للرشيد معايبه واخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه ، وان الصنيعة لا تزكو عنده ، ووصف له ابا عبيدة معمر بن المثنى بالثقة والصدق والسماحة والعلم . وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيع واستعان به ، ولم يزل حتى وضع مرتبة الأصمعي واسقطه عندهم ، وانفذوا الى ابي عبيدة من اقدمه » (٦٦) .

ويلحق بهذه الرواية بيتان من الشعر اوردهما ابن خلكان (٦٧) في صدد هذه الحملة المسعورة التي شنها اسحاق على الأصمعي ، وفيها يقول مخاطباً الفضل بن الربيع :

عليك أبا عبيدة فاصطنعه

فان العلمَ عند أبي عبيده

وآثره وقدّمْه عليه

ودع عنكَ القريد بن القريده

واما الرواية الثالثة فهي عن حماد بن اسحاق الموصلي وفيها يقول عن أبيه « **انشدت**

(٦٤) الانباه ١ : .

(٦٥) نزهة الالباء ١٢١ .

(٦٦) الاغاني ٥ : ٢٨٦ .

(٦٧) وفيات الاعيان ٢ : ٢٤٩ .

الفضل بن الربيع ابياتاً كان الاصمعى انشدنيها فى صفة فرس :

كأنه في الجُلّ وهو سامى
مشتملٌ جاء من الحمّام
تَسُور بين السرج واللجام
سَوْرَ القطاميّ الى اليمام

ـ قال ـ ودخل الاصمعى فسمعنى انشدها ، فقال : هات بقيتها .. فقلت له : الم تقل انه لم يبق منها شيء ؟ فقال : ما بقى منها الا عيونها . ثم انشد بعد هذه الابيات ثلاثين بيتاً منها ، فغاظنى فعله ، فلما خرج عرّفتُ الفضل بن الربيع قلةَ شكره لعارفة وبخله بما عنده . ووصفت له فضل ابى عبيدة معمر بن المثنى وعلمه ونزاهته وبذله لما عنده ، واشتماله على جميع علوم العرب . ورغبته فيه ، حتى انفذ اليه مالاً جليلاً واستقدمه ، فكنت سبب مجيئه من البصرة » (٦٨) .

واما الرواية الرابعة فبطلها شخص يدعى عطاء الملك ـ على ما يروى ابو الفرج ـ (٦٩) جمع نفراً من اهل البصرة وذهب بهم الى ابي الاصمعى « فوجده ملتفاً فى كسائه نائما فى الشمس ، فركضه برجله وصاح به : يا قُرَيْب ، قم ويلك ! فقال له : هل لقيت احداً من اهل العلم قط ، او من اهل اللغة ، او من العرب ، او من الفقهاء ، او من المحدثين؟ قال : لا والله . قال : ولا سمعت شيئاً ترويه لنا اوتنشدناه او نكتبه عنك ؟ قال : لا والله . فقال لمن حضر : هذا ابو الاصمعى فاشهدوا لي عليه وعلى ما سمعتم منه ، لا يقل لكم غداً او بعده حدثنى ابي او انشدنى ابي ، ففضحه ـ قال الفضل ـ(٧٠) ثم مرض الاصمعى وكان الحال بينه وبين اسحاق الموصلي انفرجت ، فعاده ابو ربيعة وكان يرغب فى الادب ويَبَرّ اهله ، فقال له الاصمعى اقرضنى خمسة آلاف درهم ! فقال : افعل .. فاي شيء تشتهي سوى هذا ؟ فقال : اشتهى ان تهدى اليّ قصًا حسنا وسيفاً قاطعاً وبرداً حسناً وسرجاً منحلّى . فقال : افعل ! وبعث بذلك اليه لما عاد الى منزله ، وبلغ ذلك اسحاق فقال :

أليس من العجائب أن قرداً
أُصيمعَ باهلياً يستطيل
ويزعم أنه قد كان يفنى
أبا عمرو ويسأله الخليل
اذا ما قال قال أبى عجيبا
لما يأتى به رلما يقول
وما إنْ كان يدرى مادَبيرٌ
أبوه ان سألت وماقبيل
وجلله عطاء الملك عاراً
تزول الراسيات ولا يزول
نصحت أبا ربيعة فيه جهدى
وبعض النصح أحياناً ثقيل
فقل لأبى ربيعة اذ عصانى
وجار به عن القصد السبيل
لقد ضاعت برودُك فاحتسبها
وضاع القَصّ والسيفُ الصقيل

(٦٨) الاغاني ٥ : ٢٨٦ .

(٦٩) الاغاني ٥ : ٢٨٧ .

(٧٠) هذا استطراد من ابى الفرج ولعله يقصد ابن الربيع .

وسرجٌ كان للبِرْذَوْن زَيْنـــاً
له في إثره جَزَعـاً صهيـــل

وأما الخمسة الآلاف فاعلـــم
بأنك غَبْنَتها لا تستقيـــل

وأن قضاءهـــا فتعزَّ عنهـا
سيأتي دونه زمنٌ طويـــل

والروايات على هذا النحو مضطربة ، لكنها أقرب الى أن تكون نفثات تكشف عن الاهتمامات الروحية لكل من الشعوبيين والعرب ، وربما دلت بشكل او بآخر على ابعاد المعركة التي خاضها الأصمعي من أجل تثبيت قدمه وفرض شخصيته على البلاط الرشـيدي . ومن ناحية اخرى يظهر من خلالها بعض أطوار الحياة التي تثير تصوراً يكاد يطابق الاتجاه الذي سارت فيه حياة الأصمعي ، منطلقاً من التاريخ حتى أصبح من محصلات المأثور الشعبي . فهو يستغل الوقائع التاريخية ـ برغم أنها في عمومها لا تكوّن موضوعاً محدداً ـ ويضيف ما يعتقد انه لا بد يحدث ، ويحذف ما كان يود الا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص او القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بالوانهم الخاصة ، مع التسليم بان القاص ـ بطبيعة عمله ـ لا يحب ان يتعامل مع شكل جامد او مجرد او اجوف وهو يستغل الجوانب البارزة والوقائع المشهودة . ولعلنا من هنا نفهم لماذا انطفأت حياة الاصمعي بعد نكبة البرامكة وقد جاوز الستين بسنوات مع أنه عاش بعد ذلك اكثر من عشرين سنة او نحوها ، فقد رجع الى البصرة للتدريس في مسجدها الجامع ، واتخذ سمت العلماء المتزمتين الذين لا يجدون مكاناً لهم في الحكايات الشعبية .

وتروي الاخبار ان المأمون ـ بعد القضاء على اخيه محمد الأمين ـ ارسل الى الاصمعي يستدعيه الى بلاطه ، ولكنه اعتذر محتجاً بعجزه وضعفه وبعدم صلاحيته لمنادمة الخلفاء (٧١) ، وقيل انه استجاب له بدليل حضوره احد مجالس الحسن بن سهل بعد ان اصبح وزيراً للخليفة . ويساق هنا خبر الخمسين رقعة التي أعاد ما فيها وما وقع به الحسن عليها امام ابي عبيدة ، لكن سكوت الاخبار عن غشيان الاصمعي قصر الخلد ـ ولا يعقل ان يوجد في بغداد ثم لا يتصل بالخليفة الذي استدعاه اكثر من مرة ـ يدحض هذا جميعه ويقرر ان الرجل لزم مجلسه في البصرة فبعث صورته التي أحكم تطهيرها في الكتب العربية الجادة .

فتارة هو « شديد التأله لا يفسر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير او اشتقاق في القرآن وكذلك الحديث تحرجاً ، وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء ، ولم يرفع من الحديث الا احاديث يسيرة » (٧٢) .

وتارة اخرى هو « من اوثق الناس في اللغة واسرع الناس جوابا » (٧٣) .

وتارة ثالثة هو شاعر بارز ونحوي كبير ، قال الاخفش « ما رأينا احداً أعلم بالشعر من الاصمعي وخلف ! فقلت : أيهما كان أعلم ؟ فقال : الاصمعي لأنه كان نحوياً » . لكن المبرد يقرر انه كان دون ابي زيد ـ منافسه بعد ابي عبيدة ـ في النحو على الرغم من أنه لا يعرف مثله في اللغة وله فيها يد غراء (٧٤) .

---

(٧١) وفيات الاعيان ٢ : ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٧٢) مراتب النحويين ٤٨ والمزهر ٢ : ٢٢٥ ، ٢١٨ ، ٢٥٤ .

(٧٣) طبقات النحويين واللغويين ١٨٦ والمزهر ٢ : ٢٢٩ ، ٣٦٠ .

(٧٤) نزهة الالباء ١١٢ والمزهر ٢ : ٢٥٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ .

ويلخص السيوطي موقف الاصمعي في النهاية أو يرسم لنا صورته فيستعين بابن جني اللغوي ويقول « وهذا الاصمعي وهو صناجة الرواة والنقلة ، واليه محط الاعباء الثقيلة ومنه تجنى الفِقَر والملح ، وهو ريحانة كل مغتبق ومصطبح كانت مشيخة القراء وأماثلهم تحضره وهو حديث لأخذ قراءة نافع عنه ، ومعلوم قدر ما حذف من اللغة فلم يثبته، لأنه لم يقو عنده اذ لم يسمعه . فأما اسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة به ان الاصمعي كان يزيد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا ، فكلام معفو عنه غير معبوء به ولا منقوم مثله ، حتى كأنه لم يتاد اليه توقفه عن تفسير القرآن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٧٥) .

أجل تلك كانت صورة الأصمعي الجادة حتى توفى (٧٦) ، ولم ينل منها الا مناوشات الجاحظ له وحملاته عليه ــ على ما سنرى ــ وهي ابعد ما تكون عن الصورة التي تعثر بها المأثورات الشعبية ، وبين الصورتين يظل الرجل محتاجاً الى اعادة النظر والتقويم .

(٥)

يقول الاصمعي « وصلت بالملح وأدركت بالغريب » (٧٧) وفي هذا منتهى ما نرجوه لاظهار الملامح البارزة لذلك الراوية الفذ ، وتلك الملامح مهما تختلف فيها الآراء تبدو مثيرة للخيال . فان دعمناها بما رويناه حتى الآن من التاريخ والحكايات ، بدا الأصمعي أوسع الناس رواية وأقدرهم على التصوير ، وبلغ في سرد النوادر مبلغاً لم يصل اليه أحد ، حيث نوّع فيها ووسّع . مما يجعلنا نعتقد ان جانباً منها كان من صنعه ، بخاصة هذه التي تبعد عن اللغة ونقل الاشعار ونقدها . وقد لحظ كثير ذلك من قبل ، حتى ان العلامة احمد امين يقول عارضاً للاصمعي « اما في النوادر والملح وما يحكى عن الاعراب فيرخى في ذلك لنفسه العنان ، واذا وجد الحال يستدعى قولاً ظريفاً أو ملحة تزيد فيها أو اخترعها ، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى » (٧٨) .

ولسنا نبعد على أي حال اذا زعمنا ان وجود الأصمعي في بغداد ــ وقد جلس للمنادمة ومال الى أن يتزيد ــ هو الذي ملأ بغداد الناشئة بملح الأعراب ونوادرهم وحكايات عشقهم وزواجهم وما يجرى هذا المجرى . ذكر انه التقى اعرابيا فسأله : اتهمز اسرائيل؟ فأجاب . اني اذن لرجل سوء . فعاد يقول : افتجر فلسطين ؟ فقال : اني اذن لقوى (٧٩).

وتلك ملحة يسيرة قد تتعارض مع ما يعرف عن الاعراب من ذكاء وقدرة على الاتصال ــ بكلامهم ــ بالعقول السليمة (٨٠) ، لكن الحكاية التالية تبين الى أي مدى استغل الأصمعي « واقع » الأعراب ما تلقطه منهم ، يقول « دخلت على هارون الرشيد وبين يديه بدرة فقال : يا اصمعي أن حدثتني بحديث في العجز فأضحكتني وهبتك هذه البدرة ! قلت : نعم يا امير المؤمنين ، بينا انا في صحارى

(٧٥) المزهر ٢ : ٤١٥ ، ٤١٦ .

(٧٦) هناك خلافات حول سنة وفاته ، فمن قائل سنة عشرومائتين ، وقائل سنة ثلاث عشرة ، وقائل سنة سبع عشرة وهو الأغلب ــ راجع نزهة الألباء ١٢٣ ، الفهرست ٨٢ .

(٧٧) العقد الفريد ١ : ٢٠١٢ ، ٢ : ٢٠٨ ، ٦ : ١١٨ ويروى« وصلت بالملح ونلت بالغريب » .

(٧٨) ضحى الاسلام ٢ : ٣٠١ .

(٧٩) العقد الفريد ٢ : ٤٧٥ .

(٨٠) راجع زهر الآداب للحصرى ٢ : ١١ .

الأعراب في يوم شديد البرد والريح ، اذ انا باعرابي قاعد الى أجمة قد احتملت الريح كساءه فالقته على الأجمة وهو عريان ، فقلت له : يا اعرابي ما اجلسك ها هنا على هذه الحال ؟ فقال : جارية واعدتها يقال لها سلمى انى منتظر لها . فقلت : وما يمنعك من اخذ كسائك ؟ قال : العجز يوقفني عن اخذه ! قلت له : فهل قلت في سلمى شيئاً ؟ قال : نعم . قلت له : اسمعني لله ابوك ! قال : لا اسمعك حتى تاخذ كسائي وتلقيه على ـ قال ـ فاخذته ، فالقيته عليه ، فانشد يقول :

لعل الله أن يأتي بسلمى
فيبطحها ويلقيني عليها
ويأتي بعد ذاك سحاب مزن
يُطهرنا ولا نمشي اليها

فاستضحك هارون حتى استلقى على ظهره ، وقال : خذ البدرة لا بورك لك فيها »(٨١) .

ومن قبيل ذلك ما اوردناه لابن الانباري والخطيب البغدادي من الأعرابي ذي الستة والتسعين عاماً وكان مع ذلك يعشق ، وغيره كثير نراه مبثوثاً عند الأبشيهي وابن عبد ربه والحصري والنويري وابن عرب شاه وعبدالله ابن احمد الربعي وغيرهم ، ويأخذ اشكالاً في التعبير لا تشبه من ناحية عبارة الاصمعي الموجزة المحكمة ولا تخلو من بعض اخطاء لغوية ينفر منها الأصمعي وتجوزات يرفضها على قاعدة انه لا يجوز الا أفصح اللغات (٨٢) ، والا فلنقارن هذه بما أورده عنه القالي (٨٣) ، وما أورده السيوطي في كل كتابه « المزهر » .

والواقع أن السيوطي ـ على ما بيننا ـ كان من أكثر الذين تحمسوا للأصمعي الجاد ، وقد ساءه ما اتهم به فنقل عن ابي الطيب اللغوي قوله « فاما ما يحكى العوام وسقاط الناس من نوادر الأعراب ويقولون هذا مما اختلقه الأصمعي ، ويحكون أن رجلاً رأى عبدالرحمن ابن أخيه فقال : ما فعل عمك ؟ فقال : قاعد في الشمس يكذب على الأعراب . . فهذا باطل ، وكيف يقول ذلك عبد الرحمن ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً » (٨٣م) ، علماً بأن أحداً من خصميه الكبيرين لم يذكره بالتزوير والكذب. ومثل ذلك لا يقدم شيئاً في مجال الطعن أو التوثيق داخل الحدود الشعبية التي تحركت فيها شخصية الأصمعي ، من غير أن نضع في تقديرها ان الأصمعي الجاد شيء لا خلاف حوله ولا يطعن فيه الا الشعوبيون والأصمعي النديم شيء آخر يجد فيه الشعوبيون ما يريدون ويضيفون اليه ما يشوه صورته ويهز فضله ، فهذا لا يطمس وجوده ولا يكسف نوره، بل على العكس يثرى أسبابه ويؤكد حضوره .

واذن فالاصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية بطل حكايات وراوية نوادر ، ولكن بصورة تخالف الصورة أو الصور التي صنعها هؤلاء الذين انتفعوا بآرائه وأثبتوها من امثال المبرد وابي عبيد القاسم بن سلام والقالي

---

(٨١) العقد ٣ : ٩٧) ومن الخير ان ننبه هنا الى اربعة امور : الأول قوله « صحارى الاعراب » بلا تحديد وذلك مما لم يعهد عند الاصمعي المحقق ، والثاني الولبة الى سؤال الاعرابي عماقال في سلمى من شعر ، والثالث خطأ او تجوز لا يرضاه كلغوى في قوله « يوقفني » والرابع اشارته الى الخليفة بقوله« هارون » .

(٨٢) مراتب النحويين ٤٩ .

(٨٣) الامالي ١ : ١١ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ١٥والجزء الثاني بصفة خاصة صفحة ٢٦٧ .

(٨٣ مكرر) المزهر ٢ : ٤٠٤ وقابل ذلك بما ورد في مراتب النحويين ٤٩ وفي معجم الادباء ٧ : « قال ثعلب : سمعت ابن الاعرابي يقول في كلمة رواها الاصمعي سمعت من الف اعرابي خلاف ما قال الاصمعي .

بفعل تماماً ، انما العجيب الا يحدث ذلـك وقد أصبح القصص العامي ــ بفضل حكايات الاصمعي ــ شاغله الشاغل ، ومن لفتة ان تنسج على المنوال نفسه وتنحل الاصمعي ما تنسجه .

(٦)

وفي مجال تبويب تلك النوادر ــ وبعد ان ذكرنا اننا لا نفرق بين الصحيح والمنحـول فتستوي كلها من وجهة نظر المأثورات الشعبية ــ نتبين ثلاثة انواع تكشف عن شخصية الاصمعي القاصة وعن موهبته التي تستطيع ان تضرب في كل طريق . النوع الأول هو قصص الاعراب التي أطلنا الوقوف عندها ، والنوع الثاني قصص التاريخ او فلنقل قصص اولئك الذين عاشوا في احدى حقب التاريخ واضفى عليهم الخيال ما شاء ان يضفي ، فاصبحوا اما شرهين جداً واما عقلاء لغاية واما دهاة لا يشق لهم غبار واما شعراء له هو معهم شأن او لهم مع غيره شئون وهكذا ، والنوع الثالث قصص من البخلاء رصد بعضها الجاحظ او وضعهـا الجاحظ ونحلها الاصمعي لا سيما انه « كان بخيلاً ويجمع أحاديث البخلاء » (٨٩) .

ومن اشهر القصص التاريخية ــ ولنقبل هذه التسمية على نحو او آخر (٩٠) ــ ما رواه عن الشخصيات التي التقاها **كهارون الرشيد** وولديه ، وكآل برمك والفضل بن الربيـع ، وكاعلام بني امية الذين شوه صورتهم ــ مع انه كان اموي الهوى قبل أن يتعبّس ليرضي رجال الدولة ويظفر بعطائهم . واكبر الظن انه يُعتد مسئولاً أو يشارك في المسئولية عن كثير من الصور المحرفة التي رسمت للامويين ، والتي دارت حول قذارة بعض ملوكهم **ونهمهم** او جبن بعضهم مما لا يستقيم مع واقع التاريخ المحقق . هذا بالاضافة الى بعض رجـال الجاهلية وحيواتهم ابطالاً كانوا او حكمـاء او محاربين أو رجال دين ، مع « نكـرات » متعاصرة اتصل بهم . كالكناس الذي مر به وهو ينزح كنيفاً ويتغنى بشعر العرجي الذي يقول فيه « **اضاعوني واي فتى اضاعوا** » (٩١) وكالشاب الجميل الذي رآه في حي الزُبَيْدة وحوله الصبيان يتقامسون في المـاء (٩٢) ، وكالبصري الشرير البذيء الذي يتعرض لحسد الناس حتى على الصلب (٩٣) ، وكالرجل اللئيم الذي احتال عليه بعض القوم حتى خدعـوه وشربوا لبنه (٩٤) .

ولكننا هنـا قصتان يطعمها الاصـمعي لنتعرف عليه بالصورة التي تعرف بها عليه القصاص ــ على الرغم من التصريح باسمه في السند ــ الاولى واقعة له مع جعفر بن يحيى البرمكي ، استدعاه يوما فقال له : « يا ابا سعيد ، ألك ولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : لحرائر أم امهات اولاد ؟ قلت : لامهـات اولاد . قال : ما اثمانهن ؟ قلت ما بين الأربعين الى الثلاثين . قال : ليس هؤلاء ولد ، هؤلاء عبيد .. هل لك في جارية نهبها لك فتطلب منها الولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الامير . قال: قولوا لفلانة تخرج ــ قال ــ فطلع القمر يمشي، فقال : يا هذه ، انا قد وهبناك لأبي سعيد .

---

(٨٩) البغية ٢ : ١١٢ .

(٩٠) يعتد الاصمعي من الاوائل الذين رووا اخبار العرب ،لكن خصمه ابا عبيدة ، كان اوسـع ، وما رواه الاثنان من الاخبار التاريخيـة يحتاج الى مراجعة وتمحيص ــ راجع الاصمعي ، حياته وآثاره ٢٠٤ وما بعدها .

(٩١) الأغاني ١ : ٤١٥ .

(٩٢) الأمالي ١ : ٣٧ .

(٩٣) العقد الفريد ٢ : ٣٢٦ .

(٩٤) العقد الفريد ٦ : ١٧٨ .

فارسلت عينيها ، فرقّ لها ، فقلت في نفسي اما ان تفوتني واما ان افجعه بها ، فقال : يا ابا سعيد ، هل لك في الفداء ؟ قلت : نعم ، اعز الله الامير . فقال : هاتوا الف دينـــار ــ قال ــ فجيء بالمال ، فقال لخادم له : احمله مع ابي سعيد . فخرج مع الخادم بالمال ، فلما صرنا في الدهليز قال لي الخادم : يا ابا سعيد، اظننت ان الامير يهب لك الجارية ؟ قلت : نعم . قال : انما اراد ان يفزعها بك (٩٥) .

وقد ذاعت هذه القصة وتناقلهـــا الناس منسوبة اليه على الرغم مما فيها من شنع عليه؛ لكنها في انتقالها من جيل الى جيل حرّفت ، حتى ان الخطيب البغدادي ليرويها على النحو التالي « قال الاصمعي دخلت على جعفر بن يحيى بن خالد يوماً ، فقال لي : يا اصمعي ، هل لك زوجة ؟ قلت : لا . قال : فجارية ؟ قلت جارية للمهنة فسال : فهل لك أن اهب لك جارية نظيفة ؟ قلت : اني لمحتاج الى ذلك، فامر باخراج جارية الى مجلسه ، فخرجت جارية في غاية الحسن والجمال والهيئة والظرف والمقال فقال لها : قد وهبتك لهذا . يا اصمعي خذها . فشكرته وبكت الجـــارية وقالت : يا سيدي ، تدفعني الى هذا الشيخ مع ما ارى من سماجته وقبح منظره ؟ وجزعت جزعاً شديداً ، فقال : يا اصمعي هل لك أن اعوضك منها الف دينار ؟ قلت : ما اكره ذلك . فامر لي بالف دينار ، ودخلت الجارية فقال لي : يا اصمعي ، اني انكرت من هذه الجارية أمراً فاردت عقوبتها بك ، ثم رحمتها منها »(٩٦) .

ويلفتنا الخلاف الكبير بين الروايتين اذا اخذناهما بالمقياس العلمي ، لكنهما في حسبان القاضي القاص العامي مادة تتشكل على النحو الذي يرضي السـامعين ، أو يرضيه هو في ضوء ثقافته والظروف المحيطة به .

اما القصة الثانية فقد حكيت في اكثر من من كتاب ، وفي كل كتاب تاخذ اطاراً مختلفاً عن غيره من الاطر . ولعلنا اذا وازنا بين الرواية التي آثرها ابو الفرج والرواية التي اختـارها ابو الحسن القفطي يمكن ان نتبين عن قـرب كيف تفضي عملية نقل التصورات والتجـارب المختلفة عن شخص ما الى ضرب من التنويع يزيد الحكاية طرافة . غير اننا اذا بدانا باقرب مؤلف لعصرها وهو ابو الطيب اللغوي المتوفى سنة ٣٥١ ــ وقد اثبت الرواية بايجاز ــ تزداد الرؤية وضوحاً وقوة .

عن عبد الرحمن بن اخي الاصمعي عن عمه، قال : « كنت عند الرشيد فدخل العبـاس بن الاحنف فقال : يا امير المؤمنين ، قد عملت شعراً لم يسبقني الى معناه احد . فقال : هات ! فانشد :

اذا ما شئت أن تبصـــ
ـــر شيئاً يعجب الناســا
فصور ها هنا فـــوزاً
وصور ثم عباســا
ودع بينهمـا شـبراً
فان زاد فـــلا باســا
فان لم يدنوا حـــتى
ترى رأسيهمــا راســا
فكذبـه وكذبهـــا
بما قاســت وما قاســى

(٩٥) طبقات النحويين واللغويين ١٨٧ ، ١٨٨ .
(٩٦) تاريخ بغداد ١٠ : ٤١٤ مع ضرورة ان نلحظ ان الاصمعي لم يستخدم لغويا « زوجا » قط .

ودع بينهمـا شـــــــبراً
وان زدت فــلا بأســـــــا

فان لم يدنــــوا حــــــتى
ترى رأسيهما راســـــــا

فكذبهــــا بما قاســـــت
وكذبــــه بما قاســــــى

ــ قال الاصمعي ــ وكان بيني وبين عباس شيء ، فقلت : مُسْتَرَقٌ يا أمير المؤمنين ! فقال : ممن ؟ قلت : من العرب والعجم ! قال : ما كان من العرب ؟ قلت : رجل يقال له عمر هوي جارية يقال لها قمر ، فقال :

اذا ما شئــت أن تصنــــــ
ــــع شيئــاً يعجــب البشرا

فصور ها هنــــا قمـــــراً
وصــور ها هنـــا عمــــرا

فان لم يدنــــوا حــــــتى
ترى بشريهمـا بشـــــــرا

فكذبهــــا بما ذكـــــرت
وكذبــه بما ذكــــــــرا

قال : فما كان من العجم ؟ قلت : رجل يقال له فلقاء هوى جارية يقال لها زورق فقال :

اذا ما شئــت أن تصنــــــ
ــــع شيئــاً يعجــب الخلقا

فصـــورها ها هنــــا زورقٌ
وصورها هنـــا فلقــــــا

فان لم يدنــــوا حــــــتى
ترى خلقيهمـا خلقـــــا

فكذبهــــا بما لاقــــت
وكذبــــه بما يلقـــــى

ــ قال الاصمعي ــ فبينا نحن كذلك ، اذ جاء الحاجب فقال : عباس بالباب . فدخل ، فقال : يا عباس تسرق معاني الشعر وتدعيه ؟ فقال : ما سبقني اليه احد . فقال محمــد « هذا الاصمعي يحكيه عن العرب والعجم .. يا غلام ادفع الجائزة الى الاصمعي ! » فلما خرجا قال العباس : كذبتني وابطلت جائزتي فقلت له : اتذكر يوم كذا ؟ وانشأت اقول :

اذا وترت امرءاً فاحذر عداوتــه
من يزرع الشوكَ لايحصدْ بهعنبا(٩٩)

واكبر الظن اننا لسنا محتاجين الى ان نذكر ان تلك الواقعة ــ التي لا شك أن فيها جانباً كبيراً من الصحة ــ تشهد بان الناس وجدت لديها الحاجة الى ان ترويها بطرق مختلفة ، وربما نستطيع في ضوئها وبرصد وجوه الاختلاف البارزة بينها أن نستنبط المعالم المختلفة لشخصية كل كاتب ، حيث يبدو ابو الطيب اكثر ميلاً الى التشدد واكثر اخذاً بالخطوط العريضة من الحكاية ليقف بها عند الخبر المحقق ، في حين يبدو ابو الفرج متسامحاً بعض الشيء ، فاذا وصلت الرواية الى القفطي زاد فيها وافاش ونوع ووسع ، او فلنقل وجدها على النحو الذى يتفق ومنهجه

(٩٩) الانباه ٢ : ٢٠٥ .

العام في وضع كتابه فاتتها ، والكتاب يعتمد ملىء بمثل هذه الرواية التي تحتاج الى التوثيق .

• • •

والآن ننتقل الى النوع الثالث الذى سميناه قصص البخلاء ، وهنا نلحظ على غير ما رأيناه في الحكايات أو النوادر السابقة ــ تماسكا ووحدة بارزين ، يقول الأصمعي « مرّ رجل بابي الاسود الدؤلي وهو يقول : من يعشّي الجائع ؟ فقال ابو الاسود : عليّ به فأتاه بعشاء كثير ، وقال : كل حتى تشبع . فلما اكل ذهب ليخرج ، قال : اين تريد ؟ قال : اريد اهلي . قال : لا ادعك تؤذى المسلمين الليلة بسؤالك ، اطرحوه في الأدهم ! فبات عنده مكبولاً حتى أصبح » (١٠٠) وقال « وَلِيَ رجل قضاء الاهواز فابطات عليه ارزاقه وليس عنده ما يضحي به ولا ينفق ، وشكا ذلك الى امرأته ، فقالت : لا تغتم فان عندي ديكاً عظيما قد سمنته ، فاذا كان يوم الأضحى ذبحناه ! فبلغ جيرانه الخبر ، فاهدى له كل منهم كبشا ، حتى بلغوا الثلاثين وهو في المصلى لا يعلم . فلما صار الى منزله ورأى ما فيه من الأضاحي قال لامرأته : من أين هذا ؟ قالت : اهدى لنا فلان وفلان ، وفلان حتى سمّت له جماعة ، فقال لها : يا هذه تحفظي بديكنا هذا ، فلهو اكرم عند الله من اسحاق بن ابراهيم عليه السلام ، انه فدى ذلك بكبش وفدى ديكنا هذا بثلاثين كبشاً » (١٠١) .

ولقد ساق الجاحظ ــ الذى طالما حضر وهو لما يزل شابا مجالس الاصمعي ــ كثيراً من نوادره ، ولهج به وشنع عليه وآثر دونه ابا عبيدة مع انه عده مثله في البخلاء . ويبدو هذه النوادر مثلاً واضحاً للحمل او للوضع ، لأنها ــ في اغلبها ــ تحمل سمات اسلوب الجاحظ ودلائل ارتفاعه عن الاسلوب الاخبارى الذى يغلب على صياغة الأصمعي . والواقع أن الجاحظ يعترف بانه لم يكن يحترم المرويات دائماً ، بل أكثر من هذا اعترف بانه ربما الف الكتاب فترجمه باسم غيره واحاله ــ لكي يروج ــ على من تقدمه كابن المقفع وسلم صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد والعتابي (١٠٢) .

وما يحتمل ان يكون للاصمعي وليس للجاحظ الا فضل تسجيله قوله « وقال الاصمعي لعرّق اعرابي عظما ، فلما اراد ان يلقيه وله بنون ثلاثة قال له احدهم : اعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : اتعرقه حتى لا تجد فيه ذرة مقيلا . قال : ما قلت شيئا . قال الثاني : اعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : اتعرقه حتى لا يدرى آلعامه ذلك ام للعام الذى قبله . قال : ما قلت شيئا . قال الثالث : اعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : اجعل مخه ادامه ! قال : انت له » (١٠٣) .

---

(١٠٠) العقد الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠١) السابق ٦ : ٢٩١ .

(١٠٢) رسائل الجاحظ ١ : ١ ٢٥١ هـ . الخانجي ١٩٦٥ .

(١٠٣) البخلاء ٢٠٤ .

وقوله « قال الاصمعي او غيره حمل بعض الناس مديني على برذون فاقامه على الآري ، فانتبه من نومه فوجده يعتلف ، ثم نام فانتبه ، فوجده يعتلف فصاح بغلامه : يا ابن ام ، بعه والا فهبه والا فرده والا فاذبحه ، انام ولا ينام ! يذهب بجر مالي ، ما اراد الا استئصالي » (١٠٤) .

لكن النادرة التالية لا تخفى بصمات الجاحظ « كان للمغيرة بن عبد الله بن ابي عقيل الثقفي وهو على الكوفة جدي يوضع على مائدته بعد الطعام ، ولم يكن احد يمسه ، اذ كان هو لا يمسه . فاقدم عليه اعرابي يوما ولم يعرف سيرة اصحابنا فيه ، فلم يرض باكل لحمه حتى تعرق عظمه . فقال له المغيرة : يا هذا تطالب عظام هذا البائس بذحل! هل نطحتك امه ؟ » (١٠٥) .

ثم ان الجاحظ يمعن فيجعل الاصمعي نفسه بطلا في حكايات الشح ، وفي القصة التي نرويها هنا منه يزداد امعانا فيسلط عليه قلمه وسخريته ــ ويجعله شخصا خفيفا هلوعا شديد الحرص متحفزا لرد العدوان عن ماله ــ بعد ان وصفه في نادرة سابقة بانه لم يدع شيئا مما يضحك الثكلان والغضبان الا اورده على جعفر البرمكي لينال عطاءه (١٠٦) ولعل صنيعه هذا كان احد المنافذ التي دخل منها الاصمعي الراوية الى الاصمعي بطل النادرة ، وبعد ذلك اجترأ عليه الكثير .

كتب الجاحظ « كان الاصمعي يتعوذ بالله من الاستقراض والاستفراض فانعم الله عليه حتى صار هو المستقرض منه والمستفرض ما عنده ، فاتفق ان اتاه في يوم واحد رجلان ، وكان احدهما يطلب الفرض والآخر يطلب القرض ، هجما عليه معا ، فابطله ذلك وملأ صدره ، اقبل على صاحب السلف فقال : تتبدل الافعال لتبدل الحال ، ولكل زمان تدبير ، ولكل شيء مقدار ، ولله في كل يوم في شان . كان الفقيه يمر باللقطة فيتجاوزها ولا يتناولها كي يمتحن بحفظها سواه ، اذ كان جل الناس في ذلك الدهر يؤدون الامانة ويحوطون اللقطة ، فلما تبدلوا وفسدوا وجب على الفقيه احرازها والحفظ لها ، وان يصبر على ما نابه من المحنة واختبر به من الكلفة .

وقد بلغني ان رجلا اتى صديقا له يستقرض منه مالا ، فتركه بالباب، ثم خرج اليه مؤتزرا، فقال له : مالك ؟ قال : جئت للقتال واللطام والخصومة والصخب قال : ولم ؟ قال : لانك في اخذ مالي بين حالين ، اما ان تذهب به واما ان تمطلني به . فلو اخذته من طريق البر والصلة لاعتددت عليك بحق ولوجب عليك به شكر ، واذا اخذته عن طريق السلف كانت العادة في الديون والسيرة في الاسلاف الرد او التقاضي . واذا تقاضيتك اغضبتك ، واذا اغضبتك اسمعتني ما اكره ، فتجمع علي المطل وسوء اللفظ والوحشة وافساد اليد في الاسلاف وانت اظلم ، فاغضب كما غضبت . فاذا نقلتني الى حالك فعلت فعلك ، وصرت انا وانت كما قال العربي « انا تئق وصاحبي

(١٠٤) البخلاء ١٢٠ .

(١٠٥) البخلاء ١٢٥ .

(١٠٦) البخلاء ١٨٨ .

مثق » فما ظنك بنثق من الغيظ مملوء من الغضب ، لانى مناق من الموق مملوء من الكفران . ولكني ادخل الى المنزل فاخرج اليك مؤتزراً ، فامجل لك اليوم ما ادخرته الى غد ، وقد علمت ان ضرب الموعظة دون ضرب الحقد والسخيمة ، فتربح صرف ما بين الالمين وفضل ما بين الشتمين .

وبعد ، فانا اضن بصداقتى لك ، واشح على تصيبي منك ، من ان امرضه للفساد وان اعينك على القطيعة فلا تلمنى على ان كنت عندى واحداً من اهل عصرك . فان كنت عند نفسك فوقهم ، وبعيداً عن مذهبهم ، فلا تكلف الناس علم الغيب فتظلمهم .

ثم قال : وما زالت العارية مؤداة والوديعة محفوظة ، فلما قالوا « احق الخيل بالركض المعار » بعد ان كان يقال « احق الخيل بالصون المعار » وبعد أن قيل لبعضهم : أوفق به فقال : انه عارية ! وقال الاخر : اقتل ! وفسدت العارية واستد هذا الباب ، ولما قالوا :

شمر قميصك واستعد لنائل
واحكك جبينك للقضاء بثوم
واخفض جناحك ان مشيت تخشعاً
حتى تصيب وديعة ليتيم

وحين اكلت الامانات الامناء والاوصياء ورتع فيها المعدلون والصرافون ، وجب حفظها ودفنها ، وكان اكل الارض لها خيراً من اكل الخئون الفاجر واللئيم الغادر . وهذا مع قول اكثم بن صيفي فى ذلك الدهر « لو سئلت العارية اين تذهبين ، قالت اكسب اهلى ذما » .

وانا اليوم انهى عن العارية والوديعة ، وعن القرض والفرض ، واكره ان يخالف قولى فعلى . اما القرض فلبما ابائك ، واما الفرض فليس يسعه الا بيت المال ، ولو استطعت ان اجعل دونه ردماً كردم يأجوج ومأجوج لفعلت . ان الناس فاغرة افواههم نحو من عنده دراهم ، فليس يمنعهم من النهس الا اليأس ، وان طمعوا لم تبق راغية ولا ثاغية ولا سبد ولا لبد ولا صامت ولا ناطق الا ابتلعوه والتهموه . اتدرى ما تريد بشيخك ؟ انما تريد ان تفقره ، فاذا افقرته فقد قتلته ، وقد تعلم ما جاء فى قتل النفس المؤمنة » (١٠٧) .

على ذلك النحو يبين لنا الجاحظ عملياً كيف كانت اخبار الاصمعى مضموناً ثرياً لاقدم صور التاليف القصصي ، ونحس ، ان هذه الاخبار قد نمت ارتجالاً ، وتضخمت باقلام الادباء من ناحية وبالسنة القاصين والندامى والمتظرفين من ناحية اخرى . ووجدها الفنان الشعبي اشبه بزهور متناثرة نابتة فى ارض خصبة ، ولكن بين الغثاء والاحجار ، وجمعها حتى دون ان يحاول بلورة مغزاها العام . حتى اذا اتم نمو الاحساس بالبطل غدا او كاد يغدو ــ عند الجميع ــ شخصية خيالية يمكن ان تعلق به او عليه قضية معينة او فكرة بذاتها او خاطرة او ماشئنا مما ينفعل له المرء به .

وكذلك لا نستطيع الوصول الى الصورة الاصيلة للرجل ــ فقد زيد او حرف فى صورته حتى بين الوسط المثقف ــ ونعجز الى

(١٠٧) البخلاء ١٨٨ ــ ١٩٠ .

حد كبير اذا زعمنا آن هذه الصورة ترتكز فى تكوينها على اشياء لم تتغير . فالشعوبية من ناحية والشعبية من ناحية اخرى حالتا دون تمثله التمثل التاريخي الصحيح وانما هو انسان جمع الدنيا والدين تحت جبته والجد والهزل فى كمه ، وعلى رأسه عمامة تحوى كل أسرار السحرة والحكماء والمشعوذين .

لذلك ينبغي الا نعجب حين نصطدم بشيئين عنه : **الاول ما يروى من انه الف سيرة عنترة** ــ وقد عرف أنه راوى شعر ديوانه ــ **والثاني ظهوره باسم عقبة شيخ الضلال فى سيرة الاميرة ذات الهمة** التي تشغل حوادثها جزءاً من التاريخ يبدأ بالعصر الجاهلي ويمتد الى عهد الخليفة العباسي الواثق بالله ، وقد ظهر عقبة فى الحقبة العباسية بملامح الأصمعى وشيحه ودهائه وبقدرته على الكيد والدس والايقاع بخصومه سراً وعلناً .

واذا كان من المتفق عليه بين نقاد القصص الشعبية ان سيرة الاميرة ذات الهمة « رواية تستهدف الكشف عن صراع المجتمع العربي لتثبيت انتصاراته امام الدولة الرومانية الكبيرة التي تتاخم حدوده » (١٠٨) فقد اختار كاتب السيرة الأول المجهول الذى يبدو كما لو كان فارسي الأصل ــ لانه طالما مجد العناصر الايرانية حتى بعد أيام الرشيد ــ شخصية الأصمعى ليتنفس بها عن غضبه عليه منذ اشترك فى مؤامرات القصر ضد البرامكة ، مع انهم حافظوا على الاسلام امام الروم حتى هذه المرحلة الأخيرة من زمن القصة .

واما سيرة عنترة التى يقال ان الاصمعى الفها وروج لانكارها الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ فهي خلاصة ما اشتجر حول الاصمعى من آراء وخواطر واهواء . وعلى الرغم من ان جميع الدارسين قد ذهبوا فى مؤلفها مذهب ابن كثير ، فلا تزال المطابع الحديثة تخرج الكتب الصغيرة من « قصة عنتر بن شداد تأليف عبد الملك بن قريب المعروف بالأصمعى » .

وهذه القصة توشك ان تكون مختصراً للرواية الكبيرة التي ظهرت فى اواخر القرن الرابع الهجرى بمصر أيام الخليفة العزيز بالله الفاطمي . ويعرض الأب لويس شيخو لهذا الموضوع فيقول ان رجلاً اسمه الشيخ يوسف بن اسماعيل « أخذ يكتب قصة عنترة ويوزعها على الناس » (١٠٩) . لكن أشهر طبعات القصة او الرواية ــ وهي الطبعة الحجازية المتداولة فى مصر ــ (١١٠) تثبت فى نهايتها التالى « قال مؤلف هذه السيرة الحجازية وهو الأصمعى رضي الله عنه ، كان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المبارك فى اواخر جمادى الثاني سنة ٤٧٣ من الهجرة النبوية » فنكاد نغمض أعيننا على كل من عدا الأصمعى ، لكننا لا نكاد نمضي ونقرأ « فى ايام الخليفة امير المؤمنين هارون الرشيد العباسي » حتى يختلط علينا الأمر ،

---

(١٠٨) اضواء على السيرة الشعبية لفاروق خورشيد ٩٥المكتبة الثقافية ، يناير ١٩٦٤ .

(١٠٩) شعراء النصرانية ٨٨٢ .

(١١٠) عالم طبعتان اخريان هي الشامية والعراقية .

بخاصة عندما يبين سبب التاليف ويشرح الطريقة التي اتبعت في هذا التاليف ، وعلى الفور يظهر أن تلك العبارة المفككة لم توضع الا للتستر على ما قد ورد في القصة من عيوب واخطاء ، والا فبم نفسر ورود اسم الاصمعي ضمن رواة أحداث السيرة كابي عبيدة وغيره (١١١) ، وما نفعل اذا قرانا بين الحين والحين « قال نجد مؤلف تلك العبارات ؟ (١١٢) ثم ماذا وراء العبارة التالية : قال الاصمعي في تاريخ العرف والمورود » (١١٣) .

واكثر من هذا نجد في استهلال السيرة ما يأتي « من رواة هذه السيرة العجيبة المطربة الفائقة الغريبة فصيح ذلك الزمان ، المتكلم على ما مضى من أحاديث العربان الاولين في ذلك الزمان ، العالم العلامة عبد الملك بن قريب الاصمعي ... ومن جملة من روى هذه السيرة العجيبة ايضا ابو عبيدة وجهينة بن الفتى اليمني والبلغي وحماد وشنبار ابن قحطبة الفزاري والكاهن الفاني الثقفي وابن خداش النبهاني » (١١٤) .

شيء واحد نعقله لقبول هذا الخطأ ، هو أن يكون الاصمعي كغيره راوية لاطراف مختلفة من السيرة ، لكن اكبر نصيب من حوادثها كان من مرويات الاصمعي ، ومن ثم نص في آخرها على انه صاحبها . وقد يكون الذي ساق هذا النص هو الشيخ يوسف بن اسماعيل وقد لا يكون (١١٥) ، الا انه يكفي عندنا ان يخصص الاصمعي بتقديم طويل يتفرد به عن غيره ممن ذكروا بعده ، لنقرر انه كان له اليد الطولى في اظهار سيرة عنترة بشكل متماسك يختلف كثيراً عن الاشكال المتداعية التي نشرت بها اغلب السير من بعدها وقد لحظ ذلك محمود الحفني (١١٦) ودلل عليه مؤكدا ان السيرة لا بد ان تكون نتاج « كاتب متفنن له حاسة قصصية وموهبة روائية وتمرس طويل في هذا الفن » (١١٧) ومن سوى الاصمعي في جيله وبعد جيله اخلق بان يكون ذلك الكاتب ؟

اما ان هذا الوصف ينطبق على الاصمعي فامر لا شك فيه ، ويدعمه كثير من محاور السيرة ، كالاحاطة الواسعة بأخبار العرب الاولين ، والخبرة الدقيقة بأحوال الشخصيات الاساسية ، والتمكن من تحديد العلاقة بين العرب وخصومهم من فرس وروما ن . لكن هذا لا يشي الا بأكثر مما ذكرناه ، وتسرقض

---

(١١١) السيرة ١ : ١١١٩ ، ١٤٩ ، ٢٢٤ .

(١١٢) السيرة ١ : ١٢٠ .

(١١٣) السيرة ٧ : ٢٢٤ .

(١١٤) السيرة ١ : ٤ .

(١١٥) يذهب المستشرق هامر برجستال الى ان واضعها هو احد اطباء العراق المشهورين واسمه ابو المؤيد بن الصايغ الشاعر الملقب بالعنترى ، وقد اعتمد في ذلك على ابن ابي اصيبعه في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ص ٢٩٠ - راجع المجلة الاسيوية ٢٨٦ سنة ١٨٢٨ .

(١١٦) سيرة عنترة ١٢٠ ط . المؤسسة العامة للانباء والنشر (بلا تاريخ) .

(١١٧) السابق ١٢٢ .

رفضاً قاطعاً ان يكون هو مؤلفها بصورتها الحالية ، وحسبه ان يكون باعث الفكرة الاولى وواضع الأساس . ومن ثم يسهل علينا أن نقرر أن السيرة ـ كاكثر حكايات الفولكلور ـ خلقت من عنصر فردى صاحبه الذى لا شك فيه هو الأصمعى ، وكل نمو له وتشعب منه كان يبعدها عنه ، وفى وسع واضعي النظريات الأساسية لعلم النفس أن يصلوا اليه ـ بمنهجهم التحليلى ـ ويتعرفوا على شخصيته وفلسفته او وجهات نظره .

والأمر على أي حال متروك لاولى العزم من رواد البحوث الفولكلورية ، وفى زعمي أن الاصمعى الذى ملأ حياتنا فى قاعات الدرس الموثق وميادين اللغة وادبها لا بد أن يعاد النظر فيه ـ كما يعاد النظر فى أمثاله ـ لا لاقصائه من أسباب الجد ، وانما لتأكيد وجوده فى المأثورات الشعبية ، وتحديد شخصيته ، والاجابة عن سؤال طالما الح علي وهو : الى متى يظل ادبنا نصفه يهال عليه التراب والنصف الآخر يختلف عليه ؟

* * *

عرض الكتب



وجوه مختلفة * للفتاة المراهقة

تأليف : ليليان كوهين كوفار
عرض وتحليل : الدكتور محمد عبد محجوب

مؤلفة الكتاب هي الآنسة **ليليان كوهن كوفار** ــ وهي تعمل باحثة فى علم الاجتماع فى أحد معاهد البحوث فى مدينة نيويورك ، وهو معهد The William Alanson White Institute ولها كتاب آخر بعنوان : مناهج احصائية للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية **Statistical Methods for Social Scientists** وقد عملت المؤلفة فى مشروع لتقويم جناح الاحداث Juvenile Delinquency فى مدينة نيويورك ، وكانت تهتم فى هذا المشروع بصفة خاصة ــ بما قد حدث لاولئك الفتيات الجانحات ، وادى بهن الى الجنوح .

ويقع الكتاب فى مائة وسبعين صفحة من القطع المتوسط ، ويحتوى على عشرة فصول ، تضمن **الفصل الاول** منها مقدمة عرضت فيها المؤلفة لتحديد بعض المفهومات الاساسية فى الكتاب مثل مفهوم الاستقلال الذاتي Autonomy والعلاقة او التعلق بالغير ، وتكوين او نشوء الاستقلال الذاتي The Genesis of Autonomy وتكوين العلاقات الشخصية The Genesis of Personal Relations ، وتنميط الفتيات المراهقات — Typology of the Adolescent girl .

(*) Lillian Cohen Kovar ; **Faces of the Adolescent Girl** ; A Spectrum Book, Prentice-Hall Inc., 1968.

وعرضت المؤلفة فى **الفصل الثاني** من هذا الكتاب ، للاسس التي قام عليها اختيار العينة الطبقية التي صدرت منها فى تحديد تلك الوجوه او الأنماط المختلفة للفتيات المراهقات، وقد اشتملت تلك العينة على فئتين متمايزتين من الفتيات المراهقات . وكانت **الفئة الاولى** تضم المراهقات اللاتي انتهين الى الجناح وادخلن ثلاث مصحات عقلية Mental hospitals ، اثنتان منها حكوميتان والثالثة مصحة خاصة . وكانت **الفئة الثانية** تضم مراهقات من نفس الجماعة المحلية التى ينتمي اليها افراد الفئة الاولى ، ولكنهن لم ينتهين الى الجناح ، واشتملت هذه الفئة على مراهقات من المدينة واقاليم الضواحي القريبة منها .

وكان **الفصل الثالث** بعنوان : « **مزيد من الاستبصار بالاستقلال الذاتي فى ثلاثة جوانب من الحياة** » . وفيه عرضت المؤلفة الى مكونات الاستقلال الذاتي ، والعلاقة فى شخصية المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بعنايتها بجسدها وعلاقاتها بغيرها من الفتيات (الفتيان ؟) وتقبل قريناتها لها ، وخبراتها بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية .

وعنيت المؤلفة ابتداء من الفصل الرابع حتى الفصل السابع من الكتاب بابراز الخصائص المميزة للأنماط غير السوية من الشخصية المرهقة . فخصصت **الفصل الرابع** لتحديد الملامح المميزة النمط الذى تنتمي اليه الفتاة المراهقة الملتصقة بقريناتها ـ The Peer Oriented Girl ، وبخاصة فى علاقتها بالام والأب ، واسلوبها فى تاكيد ذاتها وذوات الآخرين ، واتجاهها الى المرح ضد ميلها الى الرزانة ، واهتمامها بجسدها فى علاقاتها بالآخرين من الفتيان . وشكل ارتباطها بالجماعة وتمايزها عنها، واهتماماتها السياسية والدينية ونظرتها الى الزواج والعمل .

كما خصصت **الفصل الخامس** لتحديد الملامح المميزة للنمط الذى تنتمي اليه الفتاة الملتصقة بالبالغين The Adult-Oriented Girl ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع التصاقها بابويها ، وميلها الى الرزانة ضد ميلها الى المرح، وتحديدها للقيم والتوقعات الأبوية ، وعنايتها بجسدها ، وعلاقاتها بالفتيان ، وتحديدها لشكل ارتباطها بالجماعة أو الانتماء اليها ، واهتماماتها السياسية والدينية ، ونظرتها الى الزواج والعمل .

والفصل السادس بعنوان : « **الفتاة الجانحة فى سعيها لتكوين علاقة** » . وفيه عنيت المؤلفة بتحديد من تكون الفتاة الجانحة ، وما تتعرض له من اهمال فيزيقي وعاطفي فى البيت ، وسلوكها الشرير وسعيها لرفقة الأشرار ، والعنصر الجنسي فى علاقاتها بالآخرين ، ووسائلها فى التعبير عن العجز والقوة امام الآخرين ، وميلها لان تكون فتاة محبوبة من الجميع Popular فى مقابل الميل الى أن تكون فتاة مثالية Ideal .

والفصل السابع بعنوان : « **الفتاة البوهيمية المستبدة فى سعيها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي** » . وعنيت المؤلفة فى هذا الفصل بتحديد مدى الاستقلال الذاتي والتعلق بالاخرين فى هذا النمط من الشخصية المراهقة، والنماذج البوهيمية للفتيات المراهقات من نزيلات المصحة العقلية الخاصة ، والتمرد او العصيان غير المترابط ، وشدة الذكاء وحرية الفكر وتاريخ البوهيمية المستبدة فى حياة المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بتأكيد شخصية الأبوين .

اما فى الفصل الثامن ، فقد ركزت المؤلفة على ابراز الخصائص المميزة للنمط السوى من الشخصية المراهقة وهو النمط الذى يتمتع الفتيات اللاتي ينتمين اليه بالاستقلال الذاتي وبخاصة فيما يتعلق باثر الوالدين فى تاكيد هذا الاستقلال الذاتي فى شخصيتهن ومدى

هذا الاستقلال الذاتي ومدى التعلق بالآخرين في هذه الشخصية ، والنمط المحبب لها من انماط الشخصية ومدى اهتماماتها او مدى استغراقها في المجتمع الخارجي ، ونظرتها الى الزواج والعمل ، واعتقادها في الله .

وعنيت المؤلفة في **الفصل التاسع** بالاشارة الى نماذج او انماط اخرى من الشخصية المراهقة ، تعرفت عليها في المصحة العقلية ، وبدات هذا الفصل ببيان الدور الذي يؤديه الادخال الى المصحة في افتقاد الفتيات للاستقلال الذاتي وطرحهن التعلق بالغير ، ثم اشارت بعد ذلك الى تلك الانماط الاخرى التي لا تندرج تحت الفئات التي عرضت لها في الفصول السابقة . ثم انتهت في **الفصل العاشر** الى بعض الملاحظات حول استخدام طريقة الملاحظة بالمشاركة Participant observation وطريقة المقابلة Interviewing اللتين اعتمدت عليهما في دراستها الحقلية .

وهذه الدراسة التي تعرضنا لها هي دراسة في علم الاجتماع تنتمي الى ذلك الاتجاه المعاصر في الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية الذي يعنى بدراسات الثقافة والشخصية Culture and Personality **« والموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسات ، هو المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والدور الذي تلعبه الثقافة في تكوين ملامح وسمات الشخصية الاساسية . ولعل اهم مشكلة تتعرض لها هذه الدراسة في هذا الصدد هي نوع العناية التي يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التي يخضع لها كل من الجنسين . ومسالة الرضاعة والفطام وغيرها من الامور التي يعتقد علماء التحليل النفسي ان لها دخلاً في تكوين شخصية الفرد »** (١) .

وتبين المؤلفة في هذا الكتاب كيف ان الفتيات منذ سن المراهقة ، يعشن مشكلات جديدة ، كما ينفتحن في بداية هذه السن ايضا على خبرات وآفاق جديدة تتصل بجوانب مختلفة من حياتهن ، وبخاصة فيما يتعلق بأجسامهن ووظائف اعضائها ، وعلاقاتهن بغيرهن من الاشخاص في المجتمع وبخاصة من الابناء والاقران ، كما يبدان في هذه السن ايضاً في الانفتاح على بعض الخبرات التي تتصل بالامور العقلية والجمالية والدينية والسياسية .

ومنذ بداية المراهقة أيضا تظهر تغيرات في اعضائهن ، وتكتمل وظائف وملامح بعض تلك الأعضاء ، وبخاصة الاعضاء التناسلية والجنسية ، وتبرز سمات الانوثة لتقيم أساساً جديداً للتمييز بينهن بحسب حظ كل منهن من جمال التكوين والاقتراب من الشكل المثالي الذي تحدده الاسرة وتحدده الثقافة السائدة . وبقدر ما يكون حظ كل فتاة من الاقتراب من هذا المثال ، او تلك المقاييس المثالية ، بقدر ما تكون فرصتها في تكوين علاقات إيجابية مثمرة مع اقرانها من البنات والبنين ، وفي الحصول على التقبل النفسي والاجتماعي من أعضاء اسرتها .

كذلك ففي هذه السن تأخذ علاقة الفتاة بقريناتها شكلاً جديداً ، فقد دخلت اسس جديدة للتنافس فيما بينهن ، وبخاصة فيما يتعلق بالجنس الآخر . وتظهر في هذه الفترة حاجة الفتاة الى من تناقش معه مخاوفها واحلامها وتصرفاتها ، وتحكم معه على سلوكها مع الجنس الآخر . وتعبر تصورات المراهقات حول نوع العلاقة التي تربط بينهن وبين جماعات الصديقات أو زميلات الدراسة التي ينتمين اليها ، عن نمط شخصيتهن

(١) د. احمد ابو زيد : البناء الاجتماعي ــ الجزء الاول ــ المفهومات ــ الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة ص٢٤١ .

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة في علاقاتها ولا تثق في امكان وجود من تستطيع أن تضع ثقتها فيه ، كما توجد من تعرف دائما ان هنالك حدودا لامكانيات الآخرين في العطاء ، وبالتالي حدودا لما يمكن ان تعطيه هي للآخرين من ثقتها ، وهي تعرف بالتالي ايضا انه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي في تحديد علاقاتها بالآخرين وفي الحكم على هذه العلاقات .

وفي هذه الفترة ايضا تبدأ علاقات المراهقات باقرانهن من الجنس الآخر ، وتبدأ خبرات جديدة تتعلق بالجنس . ويتوقف على تلك الخبرات الاولى ونوعها تحديد نمط الشخصية المراهقة ، ومدى رضائها عن نفسها ، ومدى ثقتها بامكانيات نجاحها في حياتها الجنسية والاسرية المقبلة ، كما ان هذه الخبرات ذاتها قد تكون مثيرة لكثير من المشكلات المؤلمة بالنسبة للفتيات مما يدفعهن الى التساؤل عن مدى الشذوذ في تكوينهن الجسمي والنفسي ، أو مدى قدرتهن على الاستمتاع بالجنس .

والى جانب هذا كله تبدأ خبرات المتعلقة بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية ، فقد اصبح الانتماء العنصرى عاملا محددا لنوع العلاقات التي تربط بين المراهقة وقريناتها في المدرسة ، مع عدم اقتناعها احيانا بمعقولية هذا الاساس العنصرى ، كما ان الفتاة المراهقة في هذه السن تكون قد اصبحت قادرة على التفكير في سلوكها ، والقيم والمعايير التي تحكمه ، وقادرة كذلك على التفكير في قضايا الكون والعلم بدرجة معينة من التجريد ، وعلى تصور القضايا المتعلقة بالجانب السياسي من الحياة الاجتماعي .

وقد بدأت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بان قررت انه يمكن التمييز بين وجوه او انماط متنوعة ومتمايزة للفتيات المراهقات ، ومثلت لهذه الأنماط بعدد من الفتيات اللاتي اتصلت بهن في دراستها الحقلية . واولاهن هي « **اليزابيث** » التي تقول منها انها كانت في كل أمورها كفتاة تتبع أحكام امها بل كان كل تفكيرها في القضايا المختلفة التي تتعلق بالمدرسة او مقابلة الفتيان او علاقاتها الجنسية او تصوراتها الدينية تتبع ايضا ما يصدر عن الام من احكام تتعلق بالخير والشر في هذه القضايا .

وعلى العكس من **اليزابيث** كانت « **آن** » تشعر أن امها لم يكن لديها ابدا الوقت الكافي الذى تعطيه لها ، وكانت افكار **آن** وقيمها تتحدد وتدور في فلك الافكار السائدة بين قريناتها وان كانت لا تستسيغ الظهور بمظهر الفوضويين البوهيميين بملابسهم الغريبة وقراءتهم للشعر وتصرفاتهم اللا اخلاقية .

اما « **روث** » فقد كانت فيها جراة تتخذ **شكل الافتقار الى الحياء او القحة ، وكانت** تتمتع بدرجة عالية من الذكاء العقلي وتسخر او تهزأ بالقواعد السائدة والمستقرة في اسرتها او تلك التي يضعها اقرانها المسيطرون . كما كانت ترسب في اختباراتها المدرسية وتلبس ملابس غير مهندمة ، وكانت الى ذلك **غير مستقرة في علاقاتها مع الرجال تترك هذا لتلحق بذاك وقد** استقرت اخيرا في مصحة عقلية .

وكذلك « **فاى** » ايضا فقد انحرفت بعيدا واحترفت البغاء وقد ثارت منذ البداية على ابويها ، وخبرت روعة التقبل الفورى من الأشخاص الآخرين .

اما « **سوزان** » فهي وحدها التي شاركت بهمة في النشاطات المتعلقة بالحقوق المدنية وكانت تقابل الشبان بانتظام واخذت تعد نفسها للالتحاق بالدراسة في احدى الكليات ، وعملت في تعليم الاطفال ، وكانت تظهر تلقائية وحرية في العمل والتصرف وفق اختيارها الشخصي . وهذه هي التي اطلقت عليها المؤلفة لقب الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي The Autonomous Girl . كما اعتبرت المؤلفة ان هذه الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها

الفتاة السوية والتي تتمتع بالصحة العقلية ، وهي وحدها التي تقدر في المستقبل على تكوين علاقات قائمة على اساس من الاخلاص والمحبة .

وحاولت المؤلفة أن تقيم نوعاً من الترابط بين تلك الأنماط المختلفة للشخصية المراهقة غير السوية ، ونوع الخبرة او التجربة الشخصية في فترة الطفولة المبكرة والمتاخرة على حد سواء وقبل بلوغ سن المراهقة ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الخبرات المرتبطة بالام وطريقة معاملة الطفلة في داخل الاسرة ، ونوع الاهتمام والرعاية التي تلقاها من الابوين وبخاصة من الام ، والطريقة التي تلجأ اليها الفتاة لاشباع دوافعها الاساسية نحو استثارة اهتمام الآخرين وتحقيق الذاتية والشعور بالأمن . وتضرب مثلاً بالفتاة الاولى **« اليزابيث »** التي حققت اشباع هذه الدوافع من خلال الخضوع والامتثال لقيم واحكام الام وتوقعاتها ، وكانت في توافقها وتواؤمها مع هذه التوقعات تحقق لنفسها نوعاً من التقرير والتقبل الاجتماعي . وكانت تصدر في احكامها حول ما هو خير وما هو شر عن احكام وقيم الام لا عن تلك الأحكام والقيم تتبناها هي شخصياً من خلال التجربة الذاتية . وقد ساعد على هذا كله نوع الاهتمام الذى كانت تلقاه من الام ورغبة هذه الام في أن تخضع كل سلوك واحكام الفتاة ، وان تشكل القيم التي تحياها لتلك القيم والاحكام ونماذج السلوك التي تتبناها هي شخصياً .

اما الفتاة الثانية **« آن »** فلم تجد هذا الاهتمام من الام ووجدت في اقرانها الجماعة التي تستطيع ان تشعرها بالأمن حين تنتمي اليها . ولم يكن من سبيل الى تحقيق هذا الانتماء الا بتبني الأحكام والقيم والنماذج السلوكية السائدة في هذه الجماعة حتى لو تناقضت هذه الأحكام والقيم والنماذج السلوكية مع ما تقتنع به شخصياً او تناقضت مع خبراتها الذاتية . ولا شك ان عدم وجود التناقض الصارخ بين تلك القيم والأحكام والمعايير السائدة بين هؤلاء الاقران ، والقيم والأحكام والمعايير التي تتمتع بالقبول الاجتماعي بوجه عام في المجتمع ، يساعد الفتاة على سرعة التبني والتواؤم والتوافق معها .

وفي كلا هذين النمطين فقدت الفتاة المراهقة شخصيتها الذاتية وذابت في ذوات الآخرين ، سواء الام او الرفاق والاقران ، كما أسرفت هذه الفتاة على نفسها في تحقيق حاجتها الى الارتباط في مقابل التضحية بجانب آخر من جوانب الشخصية المتكاملة وهو جانب الاستقلال الذاتي .

وقد استخدمت المؤلفة في تحديدها للأنماط المتمايزة من الفتيات المراهقات بعض التصورات كحدود للوصف والتحليل واهم هذه التصورات هي : **تصور التواؤم والتوافق** Confirmation في مقابل **تصور وابراز او تاكيد الذات** Affirmation ، **وتصور الاستقلال الذاتي** Autonomy في مقابل **تصور العلاقة او التعلق بالغير** Relation وينعكس هذا الاطار التصوري في تحديد الجوانب التالية في عملية تنميط الفتيات المراهقات :

أ ــ اسلوب الفتاة في التواؤم والتوافق مع ابويها .

ب ــ اسلوب الفتاة في التفرد أو ابراز وتاكيد الذات وبخاصة فيما يتعلق بمدى استخدام الفتاة لهذا الاسلوب في الحفاظ على استقلالها الذاتي واهتماماتها بالجسد ووظائفه وعلاقاتها باقرانها ، واهتماماتها العقلية والجمالية والسياسية والدينية ووجهة نظرها في الزواج والعمل .

وحاولت المؤلفة ان تبين منذ البداية ان الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها التي تؤكد وتبرز ذاتها بطريقة تنبىء عن نضج في الانفصال الوجداني عند البلوغ ، كما أنها هي

التي تتمتع وحدها بشعور قوى بالاستقلال الذاتي (فهي تعرف انها هي التي تفكر وهي التي تشعر وهي التي تشارك) ، اما في علاقاتها بالآخرين فهي تذهب الى ابعد من علاقات التبادل Reciprocity ، الى الخوض في مجابهة آفاق ومبادأت شخصية مخلصة . كما حاولت المؤلفة ان تبين نوع التوافق والتوائم الذي يتحقق للفتاة المراهقة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي بين اسرتها بالمقارنة مع غيرها من الفتيات المراهقات من الانماط الاخرى ، بما يشجع هذه البدايات الايجابية على تحقيق الاستقلال الذاتي وتحديد العلاقات الشخصية .

وتنتقل المؤلفة بعد هذا الى تحديد محتوى تلك التصورات الأساسية ، وبخاصة تحديد **تصور عملية الاستقلال الذاتي** Autonomy Process ؛ فتقول ان عملية الاستقلال الذاتي هي انسلاخ او انكماش مؤقت Temporary withdrawal يكون دائما انسلاخا سيكولوجيا ولكنه لا يكون انسلاخا فيزيقيا بالضرورة ، وهو يساعد على ابراز وجود المرء كشخصية منفصلة ومتميزة في تعلقها بالغير . وللتوضيح هذا التعريف تقول المؤلفة ان الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي ، تستطيع بذاتها ان تعبر عن مشاعرها ولا تعتمد على الام لتخبرها كيف تشعر في المواقف المختلفة ، كما انها تفكر افكارها الخاصة وليس بالضرورة افكار المدرسة او افكار الكتاب المقرر والمفروض عليها ؛ كما انها تلاحظ وتقرأ وتتعلم وتحلم وتخلو الى نفسها في استرخاء لتسترجع تلك المشاعر وتلك المعرفة في تحديد علاقاتها بالآخرين . والى جانب هذا كله فان عملية الاستقلال الذاتي هي في كل الاوقات سواء بالقوة او بالفعل في خدمة العلاقات الايجابية ، ولهذا فان **الشخص المنعزل اجتماعيا** (Social isolate) او **الشخص الدكتاتور** مهما تكن قوة فرديته لا يمكن ان ننظر اليه باعتباره شخصا يتمتع بالاستقلال الذاتي ..

اما العنصر الآخر الذي يتمم عنصر الاستقلال الذاتي في تكوين النمط السوى من الشخصية المراهقة ، فهو عنصر العلاقة مع الآخرين او مع الغير ، وهي علاقة ايجابية في جوهرها وتتخذ اما شكل العلاقة التبادلية واما شكل العلاقات الشخصية التي تقوم على مبادأة من جانب معين . فالفتاة المراهقة تتعلم التبادل ، حيث تتعلم كيف تعطى هذا في مقابل ذاك . وهذه المقدرة على التبادل هي مقدرة اساسية في كل العلاقات الشخصية ، وهي بالاضافة الى هذا كله تسرع ممتلئة بالأمل لتكوين خبرات بعلاقات اكثر اخلاصا وحبا ، كما انها ترى الآخرين بضعفهم وامكاناتهم الذاتية على حقيقتهم ، وهي لهذا كله ايضا تجرؤ على ان تخطو في علاقاتها بالآخرين خطوة ابعد من الوقوف عند حد العلاقات التبادلية ، كما انها تتصرف في المواقف المختلفة على اساس من الاختيار الحر الذي يستند الى الثقة في استمرار العلاقات التي تقوم بينها وبين بقية الاشخاص في هذه المواقف .

ونستطيع أن نقول في هذا العرض للكتاب ان هناك بالاضافة الى ما سبق نقطتين اساسيتين تستحقان منا الاهتمام . النقطة الاولى تتعلق بطريقة البحث التي استخدمتها المؤلفة في الحصول على المعلومات والبيانات التي اتخذت ركيزة في التحليل السوسيولوجي فقد اعتمدت على طريقة الملاحظة بالمشاركة ، وهي تعتبر من اهم الطرق التي يعتمد عليها في البحوث السوسيولوجية والانثروبولوجية وغيرها من البحوث الاجتماعية والسيكولوجية واللغوية ، وتلك التي تعنى بالفنون والآداب والطرق الشعبية فيما يعرف بدراسة الفولكلور .

واتفق مع المؤلفة فيما الحقته بالكتاب من ملاحظات حول تطبيقها لطريقة الملاحظة بالمشاركة في كثير من المشكلات التي تواجه الباحث الحقلي وبخاصة في علاقاته باشخاص المجتمع او الجماعة التي يتوفر على دراستها . ومن اهم هذه المشكلات ما يلي :

١ ـ تحديد اجابة معقولة ومقبولة ومفهومة يقدمها الباحث لهؤلاء الاشخاص من أعضاء المجتمع او الجماعة التى يتوفر على دراستها ، فيما يتعلق بتساؤلهم عن الأهداف العامة التى تكمن وراء ما يقوم به من دراسات ، وبخاصة حول نوع الفائدة التى يمكن تحقيقها فى مقابل ما يقدمونه له من تعاون ومساعدات ، من دونها تصعب الدراسة أو تستحيل . وقد لا تكون هناك صعوبة فى تقديم شرح مبسط لتلك الاهداف العلمية والتطبيقية للدراسة ، ولكن بشرط الا يرتبط هذا بتحقيق بعض المصالح المحددة والقريبة او المباشرة للاهالى ، الا اذا كانت هناك خطة قائمة فعلاً لترجمة البحث الى برامج معينة ، مثل تلك البحوث التى تقوم بها اجهزة الاعلام كالاذاعة والتلفزيون لتقويم برامجها والتخطيط لاتجاهاتها فى المستقبل القريب ، او تلك البحوث التى تسبر غور الاتجاهات نحو قبول الشكل الذى تقدم به خدمة معينة للبدء مباشرة فى تعديل هذا الشكل بما يتلاءم مع هذه الاتجاهات .

٢ ـ كذلك فمن المهم ايضا ان يتواءم الباحث مع الاساليب الثقافية المستقرة فى المجتمع ، وبخاصة فيما يتعلق بشكل الملبس ونوع الطعام او طرق قضاء وقت الفراغ واسلوب التحية والمجاملة وآداب السلوك ، لان التواؤم يتيح له فرصاً لمشاركة الاهالى فى كثير من انشطتهم الاجتماعية ، والاطلاع على أنماط السلوك التلقائية بعيداً عن مظاهر الافتعال التى يجدها اعضاء المجتمع احياناً ، ضرورية لاخفاء الحقائق عنه اما لاعتقادهم فى تناقضها مع ايديولوجيات الباحث او لرغبتهم فى عدم اطلاعه عليها لسريتها أو قداستها ، او حتى لما قد يترتب عليها من مشكلات ، وبخاصة اذا كان فيها ما يتناقض مع القانون .

٣ ـ كما ابرزت المؤلفة اهمية العلاقات الشخصية التى تقوم بين الباحث وأعضاء المجتمع ، وبخاصة حين يكون هناك نوع من تبادل التزاور والتهادى ، فهى تساعد على خلق جو من الثقة التى تخفف من حدة العلاقة المهنية التى تربط بينه وبينهم ، وبخاصة اذا كان الباحث لا ينتمى الى نفس المجتمع بصلة العضوية . ولا شك فى ان المساعدات التى يقدمها الباحث للاهالى كان يبصرهم بطرق الاستفادة من منظمات الخدمات الحديثة فى المجتمع ، او يساعدهم على التغلب على بعض المشكلات التى تواجههم اعتماداً على جهودهم الذاتية ، او عن طريق اتصالاته الشخصية بالقائمين على اجهزة الخدمات او افادتهم من خبراته فى جوانب حياتهم الصحية او التعليمية او الاقتصادية او الدينية ، لا شك فى ان هذه المساعدات كلها تساعد على تكوين تلك العلاقات الشخصية .

٤ ـ كذلك فمن الضرورى أن يمتنع الباحث عن اصدار احكام تقويمية حول الأوضاع المحيطة بالجماعة او المجتمع موضوع الدراسة، وبخاصة اذا كانت هناك اتجاهات متناقضة او متصارعة نحو هذه الأوضاع ، ومرتبطة بتنوع الفئات العرقية او المهنية او الدينية او القبلية المتمايزة التى يتوزع عليها أعضاء هذا المجتمع . وهذا الموقف المحايد يتيح للباحث حرية الحركة وحرية الاتصال ويحول دون دخوله بطريق غير مباشر فى ذلك الصراع . ولكن من ناحية اخرى يجب الا تتضح سلبية الباحث فى اذهان هؤلاء الأعضاء لان ذلك لا يساعد الأهالى على التعاطف والاهتمام بعملية البحث ذاتها ، فضلاً عن الاهتمام بتوضيح كل جوانب المشكلات التى يدور حولها ذلك البحث .

والنقطة الاخرى التى نريد أن نركز عليها ، خاصة بمشكلة التصنيف Classification والتنميط Typology وهي ترتبط اصلا بمشكلة التعميم Generalization فى العلوم الاجتماعية بصفة عامة والانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة ، واساس هذه المشكلة قائم فى محاولة الخروج باجابة حول سؤال محدد هو : هل يمكن الوصول فى البحوث السوسيولوجية

والانثروبولوجية الى قضايا عامة او قوانين تشبه تلك القضايا العامة القائمة فى العلوم الطبيعية ؟

وجذور هذه المشكلة قديمة فى التفكير الاجتماعى ، ومن اهم الاتجاهات فى محاولة الاجابة على هذا السؤال ذلك الموقف الذى اتخذه **دوركايم** حين راى ان هناك فرعاً من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته فى تحديد « الانواع الاجتماعية » وتصنيفها . وقد اراد **دوركايم** بنظريته فى الانواع او النماذج الاجتماعية ان يقف موقفاً وسطاً بين المذهب الاسمى التاريخى ، والمذهب الواقعى المتطرف لدى الفلاسفة ، حيث يرى ان هناك بعض الخواص الجوهرية التى يمكن للباحث الاجتماعى ان يتخذها اساساً لتصنيف تلك الانواع . وتنص احدى قواعد المنهج الذى اقامه **دوركايم** على انه يجب علينا ان نبدأ بتصنيف المجتمعات الانسانية بناء على مدى التعقيد فى درجة تركيبها ، وذلك بان نتخذ ابسط المجتمعات تركيبا او المجتمع المكون من جزء واحد اساسا لهذا التصنيف ؛ كما يجب علينا أن نفرق بين مختلف الانواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على مدى وجود او عدم وجود الاندماج التام بين الطوائف الأولية التى يتركب منها كل نموذج . (٢)

وهناك ميل كبير بين الباحثين المعاصرين الى الاعتماد على فكرة النماذج او الأنماط فى صياغة القضية العامة او القانون فى العلوم الاجتماعية على أساس أن هذه الفكرة تساعد على التغلب على مشكلة التنوع الهائل بين الجماعات المتعددة. ونجد الاستاذ **رادكليف براون** يقول فى كتابه عن البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى ان عملية التصنيف المتسق Systematic classification تعتبر اساسا هاما من الاسس التى يقوم عليها العلم، ولهذا فان الفرض الأول للاستاتيكا الاجتماعية هو ان تقوم بمحاولة المقارنة بين الصور المختلفة التى تتخذها الحياة الاجتماعية بغية تصنيفها . ولكن صور هذه الحياة ـ من ناحية اخرى ـ لا يمكن ان تصنف فى انواع واجناس بنفس الطريقة التى تصنف بها صور الحياة العضوية ، ومن ثم فان تصنيف هذه الصور لا يقوم على اساس نوعى ولكنه يتخذ شكل تنميط لظاهر تلك الحياة او تنميط للصور المعقدة التى تتخذها تلك الحياة فى الانساق الاجتماعية المختلفة . (٣)

كما نجد **ريموند فيرث** Raymond Firth فى كتابه بعنوان : « **نماذج بشرية** » Human Types وفى معرض تحديده المبادىء الاساسية التى تؤدى الى ظهور النظم وهى مبادىء الجنس والسن والوطن والقرابة يعطينا اساسا لعملية تنميط صور الحياة النظمية حيث يقول انه وان كانت هذه المبادىء تعتبر مبادىء اساسية فى كل المجتمعات البشرية ، تقوم عليها الجماعات والنظم فى الأبنية الاجتماعية ، فان هذا لا ينفى ان تختلف الادوار التى تلعبها تلك المبادىء فى مجتمع وآخر . فالمجتمع الصناعى الحديث مثلاً لا يظهر فيه التفاوت بين الفئات الاجتماعية والاقتصادية على اساس الجنس بنفس الصورة التى نجدها فى المجتمع التقليدى . وكذلك فان النظام القرابى الذى تعتبر الاسرة نواته الاساسية ظاهرة عامة فى كل المجتمعات البدائية او التقليدية والصناعية الحديثة . ولكن شكل هذا النظام يختلف فى

---

(٢) اميل دوركايم ـ قواعد المنهج فى علم الاجتماع ـ ترجمة الدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ ـ ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، ص ١٢٧ ـ ١٤٥ .

(٣) Radcliffe-Brown, A.R.; **Structure and Function in Primitive Society** ; Cohen and West Ltd. ; London ; sixth impression, 1965. p. 7.

كل نمط من هذه الانماط عنه فى الآخر . فحيث توجد المجتمعات التقليدية التى تقوم مشاكلها السياسية والاقتصادية والدينية ايضاً على اساس من القرابة ، نجد المجتمعات الصناعية الحديثة التى لا تكاد العلاقات القرابية خارج محيط الاسرة بالمعنى الضيق للكلمة، يكون لها اثر واضح فى الحياة الاقتصادية والسياسية . (٤)

ولعل من اهم الدراسات المعاصرة فى التفكير الانثروبولوجى ، التى تصدر عن تسليم بعمومية وجود عناصر اساسية معينة فى مختلف اشكال التجمع الانسانى ، مع اختلاف فى الشكل والوظائف ، تلك الدراسة التى قام بنشرها والتقديم لها **فورتس وايفانز بريتشارد** بعنوان **« النظم السياسية الافريقية »** ، والتى لا تزال توجه الكثير من الدراسات الحقلية فى الانثروبولوجيا السياسية . وفى مقدمة هذه الدراسة قام **فورتس وايفانز بريتشارد** بتصنيف الانساق السياسية فى المجتمعات الثمانية التى تعرض لها الباحثون الحقليون بالوصف فى هذا الكتاب ، فى نمطين متمايزين احدهما النمط الذى يؤلف دولة State Societies والآخر هو النمط الذى لا يؤلف دولة Stateless societies بناء على مدى تمتع المجتمعات المصنفة فى كل من هذين النمطين بوجود شكل من اشكال الخضوع للسلطة المركزية Centralized authority التى تنظم مشروعية فى اعضائها على الخضوع للقوانين الصورية التى تصدر عن هذه السلطة (٥) .

ولكن المؤلفة تشير فى هذا الكتاب مشكلة هامة من المشكلات التى تتعلق بتصنيف وتنميط الوحدات الاجتماعية حيث تقول ان الانماط التى عرضت لها بالوصف فى كتابها والتى يتوزع عليها المراهقات ، هى انماط **امبيريقية** Empirical Types . فالفتاة التى نصادق على كونها شاذة وسيئة يمكن ان تدخل فى فئة اليوهيميات المستبدات او فى فئة الجانحات، كما أن هناك مظاهر للتداخل بين السمات المميزة للأنماط المختلفة من المراهقات ، وبخاصة فيما يتعلق بخاصيتى الاستقلال الذاتى والتعلق بالغير بين النمط السوى والانماط غير السوية الاخرى (ص ١٤٩٠) .

ونستطيع ان نقول ايضا ان المؤلفة حين تحدد الملامح المميزة لكل نمط من انماط الشخصية السوية وغير السوية بين المراهقات من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة بين مجموعة من نزيلات ثلاث مصحات عقلية ، ومجموعة أخرى من تلميذات المدارس المتوسطة لا تبين لنا الاسباب السوسيولوجية او السيكولوجية التى تجعلها تقارن بين النمط السوى الذى يتمتع بالاستقلال الذاتى ، دون بقية الانماط الاخرى لشخصيات المراهقات السويات كما انها لا تبين مدى تاثير العوامل السلالية او العنصرية وما يرتبط به من فرص فى مجالات متنوعة من الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية ، او الانتماء الطبقى وما يرتبط به ايضاً من امتيازات فى جوانب متنوعة ، فى تحديد ملامح الشخصية غير السوية ،وبخاصة اذا كان هذان العاملان ، أعنى عامل الانتماء العنصرى وعامل الانتماء الطبقى يبرزان كثيراً من الاختلاف فى تكوين المجموعتين اللتين كانتا اطاراً للملاحظات والمقارنات التى انتهت بالمؤلفة الى تحديد تلك الملامح ، نستطيع ان نقول ان

(٤) د. احمد ابو زيد ـ البناء الاجتماعى ـ نفس الرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٧٠ .

(٥) Fortes, M. and Evans — Pritchard, E.E., (Eds) ; **African Political Systems** ; O.U.P. ; 1940.

المؤلفة بهذا تبرز جانباً للنقد الذى يتوجه الى عمليات التنميط التى لا تنتهى الا الى قضايا محددة بحدود تكوين العينة التى يقام التنميط على اساسها .

ونضيف اخيرا الى ما سبق ، ان المؤلفة تقارن فى هذا الكتاب بين عدة انماط متمايزة من شخصيات المراهقات غير السويات من ناحية ونمط واحد من الشخصية السوية تمثله المراهقة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى من الناحية الاخرى ، وقد ربطت بين هذه الأنماط غير السوية والنمط السوى جميعاً وبين الخبرات المرتبطة بالتربية داخل الأسرة ، وبخاصة بعلاقة الفتيات بالام . ولكنها من ناحية اخرى تكاد فى تحديدها لملامح شخصية المراهقة السوية ، تجعل من الاستقلال الذاتى مصدراً وحيداً لكل الاحكام والخبرات التى تتعلق بجوانب مختلفة من الحياة. ومن الصعب علينا ان نضحى فى سبيل ابراز اهمية الخبرة الذاتية او الخبرة الشخصية ، بكل تاثيرات عملية التطبيع الاجتماعى والتاثر بالتراث الثقافى فى شتى نواحى الحياة الجنسية والدينية والسياسية والجمالية ، كما اننا اذا كنا نتفق مع المؤلفة فى ان الفتاة المراهقة السوية لا تضحى كلية باستقلالها الذاتى او تضحى كلية بذاتيتها لتكون نسخة مكررة لنمط شخصية الام التى تقوم بدور كبير وهام فى عملية التطبيع الاجتماعى وفى نقل التراث الثقافى ، فان مقاومة الفتاة لهذا الدور الذى تقوم به الام يعتبر فى حد ذاته نوعاً من السلوك غير السوى وغير المقبول ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الجوانب او العلاقات الاساسية فى بناء المجتمع، مثل العلاقات الدينية او العلاقات الجنسية ، والقرابية .

* * *

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع



عرض وتحليل : الدكتور محفوظ غانم

احقا ان العالم يسير الى مجاعة محتومة .. ليس فقط في الهند وبعض المناطق الاخرى التي تعاني منها ، ولكن في كل الدول ، ما عدا الدول المتقدمة مستكملة التصنيع تامة الميكنة ذات المستوى الرفيع التي تعلمت كيف تحافظ على تعداد سكانها في حدود قدراتها على اطعامهم ؟

سؤال ضخم متعدد الجوانب ومع ذلك فليس له الا أحد جوابين بسيطين : لا ، لن يجوع العالم شريطة ان يبذل الجهد للوصول الى حلول في حدود قدراتنا .. أو نعم ، مهما بذلنا فان العالم الذي ينمو سكانه بتلك الصورة مع موارده الغذائية المحدودة جداً محكوم عليه بالموت جوعاً وذلك على الرغم من تقدمنا العلمي الهائل في الفضاء وفي زرع أعضاء الانسان واقامة محطات القوى الذرية وغير ذلك . الا ان هذا لم يمنع من تفشي سوء التغذية والجوع . ان المجاعة مشكلة تختص بالعلوم الزراعية وتتلخص في انتاج غذاء اكثر .. ولكن هذه الحاجة الماسة ضاعت في خضم مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى دينية .

والناس مختلفون في تحديدهم لموعد المجاعة . فالمنزعجون منهم يتوقعونها عام ١٩٧٥ ، والمتشائمون يحددون لها موعداً اقصاه نهاية هذا القرن قبل أن يتسنى لحملة تنظيم النسل ان تحدث اثرها ، اما المتفائلون فيرونها آتية لا ريب فيها . وينصب تفاؤلهم على الربع الأخير من هذا القرن ولكنهم ايضاً يشكون في فاعلية الدعاية لتنظيم النسل ووسائله ويتوقعون الخطر مستقبلاً في القرن التالي ؛

الموقف كله محير والشائعات منتشرة عن

كارثة محققة ، كما أن الاعانات الغذائية الضخمة من أوربا وامريكا الى الدول التي تقاسي من الجوع لا تحل المشكلة بل قد تزيدها حدة واحراجا .

وكان أول تحذير من زيادة التعداد هو الذى نادى به **مالتس** عام ١٧٩٨ وعبر فيه بأسلوب منطقي واضح ـ أصبح فيما بعد مبدأ اعتنقه كثير من المفكرين ـ عن أن سكان العالم يتزايدون بسرعة طبقا لمتوالية هندسية .. اي ٤ ، ١٦ ، ٦٤ بينما تزداد الموارد الغذائية طبقا لمتوالية عددية ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ١٦ . وعندما يزداد عدد الناس عن كمية ومقدار الغذاء فان المجاعة تعيد التوازن .

ولقد عاش **مالتس** في عصر لا يعرف الاحصاء ولم تستند حساباته ـ وخاصة ما يتعلق منها بانتاج الغذاء ـ الى حقائق كما انه نظر الى المستقبل بمكانيات الحاضر ، ومع ذلك فلم تحدث المجاعة رغم مضي زمن طويل على الميعاد الذى حدده لها . بيد انه كان على حق عندما دق ناقوس الخطر بسبب سرعة تزايد البشر .

ولا ينكر احد ان جهدا يبذل الآن في العالم اجمع لزيادة الاغذية ، كما أن ثمة ما يدل على ان تنظيم النسل بدأ يأخذ حقه في الفهم والاستحسان .. ولكن هل اتخذ كل هذا صفة التعميم ، وهل ينفذ على الوجه الأكمل وهل يؤتي ثماره في الوقت المناسب ؟ ثم ما هي تلك المشاكل المعوقة للنجاح ؟ ثم لا زال هناك ذلك السؤال الذى يطرح نفسه : هل سنموت جوعا ؟

للاجابة على هذا السؤال يجب معرفة شيء عن التعداد العالمي عبر التاريخ واتجاهاته الحديثة، وامكان عمل تخطيط سكاني ودور تحديد النسل او اثره، وما يمكن ان يبشر به ، ومقدار الغذاء اللازم للانسان كما ونوعا ، ومدى انتشار الجوع وسوء التغذية حاليا ، والتطور في الانتاج الغذائي العالمي ، واحتمالات زيادة الحاصلات النباتية والحيوانية وأثر العوامل الاجتماعية والاقتصادية على التنمية ودور البحث والارشاد والتعليم والتدريب والسياسة الزراعية ... الخ .

ونظرا لاهمية الكتاب سوف نعرض بشيء من التفصيل لاهم الموضوعات التي يعالجها المؤلف .

تعداد سكان العالم عبر التاريخ :

من المرجح ان تعداد سكان العالم في اوائل التاريخ الميلادى كان حوالي ٢٥٠ مليون نسمة (١) وان الزيادة في التعداد كانت قليلة اذ تضاعف البشر في منتصف القرن السابع عشر اى بعد ١٦٥٠ سنة فاصبح عددهم ٥٠٠ مليون نسمة . وفي عام ١٨٥٠ اى بعد قرنين فقط تضاعف مرة أخرى الى ١٠٠٠ مليون ، ولكن في خلال الثمانين عاما اى سنة ١٩٣٠ تضاعف مرة ثانية فاصبح ٢٠٠٠ مليون .

وفي خلال الثمانية والثلاثين عاما الاخيرة حدثت اكبر زيادة مذهلة فاصبح تعداد البشر الآن ٣٫٥٠٠ مليون ، وفي منتصف السبعينات سيصل الى ٤٫٠٠٠ مليون . واذا استمرت الزيادة على هذا المنوال فسوف يتضاعف عدد سكان العالم كل خمسة وثلاثين عاما . الا ان هناك فارقا كبيرا بين معدل الزيادة في الدول المتقدمة والدول النامية .. ففي أوربا تحتاج بعض الدول الى ١١٥ سنة ليتضاعف عدد سكانها بينما يتضاعف عدد سكان امريكا اللاتينية كل ٢٧ سنة فقط .

ومما يستحق الذكر انه لو ضغط سكان العالم وقوفا لامكن وضعهم في جزيرة صغيرة

(١) حسبها A. Desmond ونشرت في كتاب « الازمة السكانية » تأليف S. Mudd جامعة الهند عام ١٩٦٤ .

مثل جزيرة وايت (٢) اما اذا افترضنا استمرار نسبة الزيادة على هذا المنوال فان الارض كلها سوف تتغطى بالناس بعد ٨٥٠ سنة .

ان اسباب هذه الزيادة المذهلة اجتماعية واقتصادية . فبالنسبة للقرون الاربعة الاخيرة يعود السبب الى التقدم فى العلوم الزراعية والادوية والتصنيع : جاءت البطاطس والذرة من امريكا بعد اكتشافها فانتشرتا فى العالم وكانتا بديلاً سهل النمو للحبوب فى مناطق كثيرة يصعب نمو الحب فيها كما ان ادخال المحاصيل البقولية وحرثها فى الارض كسماد اخضر منع الحاجة الى ترك الارض بوراً للراحة كما كان لادخالها فى دورات زراعية مناسبة اثر واضح فى زيادة الغذاء .

ومن الناحية الصحية كان اكتشاف اللقاح ضد الجدرى وتعميمه اول تقدم عظيم الشأن ، ثم تلته السيطرة على الملاريا ونقل الدم ثم الادوية الحديثة . وقد تم كل ذلك فى اقل من قرن ، ففى اواخر القرن التاسع عشر دخلنا عهد علم الاحياء عن طريق علماء مبتدعين امثال **كوخ وباستير وارليتش** ، وفى العشرينات من هذا القرن بدأ العلاج بالمركبات الكيمائية ، وفى اواخر الثلاثينات ادخلت المضادات الحيوية . كل هذه العوامل مع تقدم الوسائل الصحية وتحسن ماء الشرب خلقت الانفجار السكانى الحالى وقد عبر عنها **Beaujeu Garnier** (٣) بهزيمة الموت ، وكانت هزيمة سريعة فعلاً .. اذ كانت نسبة الوفيات فى اوروبا فى القرن السابع عشر اكثر من ٣٠ فى الالف وهى الآن حوالى ١٠ فى الالف ، وفى الدول النامية المكتظة بالسكان ٢٠ فى الالف تقريباً .. والفارق الرئيسى بين النسب فى الدول المتقدمة والدول النامية هو عامل الزمن . فقد بدأت الوفيات تقل فى الدول المتقدمة منذ قرنين فى حين بدأت منذ بضع عشرات السنين فى الدول النامية . ومن سوء الحظ ان هبوط نسبة الوفيات لم يصاحبه هبوط فى نسبة المواليد فى الدول النامية بينما ثبتت تقريباً نسبة المواليد فى الدول المتقدمة ، بل ان نسبة النمو فى عدد سكانها قلت فعلاً فى نصف القرن الاخير .

وتتضح خطورة الموقف عندما نعلم ان سرعة نمو السكان فى اوروبا فى القرن التاسع عشر كانت ٠,٨ ٪ فقط الامر الذى مكن دولها من تجميع راس المال وبذلك استطاعوا فى يسر تلبية امانى السكان لمستويات معيشة اعلى كلما نمت الديمقراطية . ويختلف الموقف كثيراً بالنسبة للدول النامية .. فزيادة السكان ضخمة وسريعة، والضغوط السياسية لتحسين الاوضاع الاجتماعية ــ المستشفيات والطرق والمدارس ... الخ ــ اعظم بكثير مما كان الامر عليه فى الدول الاقدم ابن فترة توسعها وحين كانت الاستثمارات تحدث اثرها على المدى الطويل .

والدول النامية تحتاج الى رؤوس اموال ضخمة لاستثمارها فى وقت قصير .. ولكن معدل دخول سكانها منخفض وراس المال نادر ويصعب الحصول عليه ، فكيف يجمعون المال اذن لمستويات معيشية افضل وكيف لهم ان يطعموا حالياً هؤلاء السكان المستمرين فى الزيادة والذين يطالبون بمستويات معيشية اعلى ؟

ان افقر مناطق العالم هى تلك التى بها اقصى كثافة سكانية كما هو الحال مثلاً فى الهند والصين وجنوب شرق آسيا . ولكن هل هذه المناطق ماهولة بالسكان اكثر مما تستطيع استيعابه ؟ هنا يجب الا يلتبس علينا مدلول التعبير سالف الذكر ، اى الكثافة السكانية، مع

(٢) من مقال للاستاذ Meade فى مجلة الاقتصاد عدد يونيو ١٩٦٧ .

(٣) فى كتاب Geography of Population

تعبير مشابه هو الاكتظاظ بالبشر . فمضمون الكثافة السكانية ان زيادة السكان تقلل من معدل دخول الافراد او بمعنى آخر عندما يزداد عدد السكان فان هذه الزيادة تستهلك اكثر مما تنتج . اما الاكتظاظ بالبشر فيعنى ان الناس متقاربون من بعضهم البعض بحيث تقل او تنعدم الراحة ، فاوروبا قد تكون مكتظة ولكنها ليست كثيفة السكان اذ ان زيادة الناس فيها تسبب زيادة فى دخول الافراد اكثر منها فى الاستهلاك ، فى حين ان الكثافة السكانية قد تحدث فى مناطق قليلة السكان نسبياً فى افريقيا اذا انخفض معدل دخول الافراد بزيادة التعداد .

التخطيط السكانى :

ان التنبؤ عملية صعبة لتعدد مصادر الخطأ، واذا ما تعلق الأمر بالبشر فالصعوبة اكثر ، وغالبا ما يحل التخمين محل الاحصاء بل وقد تنعكس الاتجاهات .. فمثلا تنبأت فرنسا عام ١٩٤٦ بان التعداد سينخفض الى ٤٣٫٢ مليون عام ١٩٧٥ ووضع تخطيط دقيق وبذلت الدولة مجهودات عظيمة لرفع نسبة المواليد ، ومع ذلك فان هذا الرقم وصلت اليه فرنسا عام ١٩٥٦ فقط .

بيد أن عمل مشاريع للمستقبل يعتمد اول ما يعتمد على التخطيط ، ويدل تقرير الامم المتحدة على أن تقدير سكان العالم المنتظر سوف يكون ٥٫٤٠٠ الى ٦٫٩٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ . ومما لا ريب فيه ان اغلب الزيادة ستكون فى المناطق الفقيرة من العالم .. أما تخمينات الامم المتحدة عن القرن القادم فهي اكثر تفاؤلا ، اذتقول ان التعداد سيبلغ ٧٫٠٠٠ مليون عام ٢٠٥٠ ولكن قد يصل الى ١١٫٠٠٠ مليون ، اما اذا استمر الاتجاه الحالي ــ الذى يبدو انه لن يحدث بسبب شيوع تحديد النسل ــ فسوف يصل التعداد الى ٣٠٫٠٠٠ مليون .

تحديد النسل :

وتدل الأبحاث والمشاهدات على أن تنظيم الاسرة عن طريق تحديد النسل بدأ يحدث اثره فى كثير من مناطق العالم النامى. واليك بعضها فى ايجاز :

ــ توضح ارقام للامم المتحدة (٤) وجود انخفاض ثابت فى نسبة المواليد فى هونج كونج وسنغافورة .

ــ من مسح حديث فى الهند وبيرو وشيلى وتايوان(٥) تبين ان النساء فى الطبقات الفقيرة يرغبن فى تقليل عدد اطفالهن ، وفى شيلى الكاثوليكية يشجع ٧٥٪ من النساء فكرة تنظيم الاسرة (٦) .

ــ بلغ تعقيم الرجال فى الهند ٢٫٧٧١٫٠٠٠ شخص (٧) حتى عام ١٩٦٧ .

ــ ازداد الاجهاض منعا للانجاب حتى أصبح مشكلة فى الدول النامية ، ففي شيلى توجد حالة اجهاض لكل حالتى ولادة كما أن ٢٠٪ من اسرة الولادة شغلها سيدات حدثت لهن مضاعفات نتيجة الاجهاض (٨) .

---

(٤) الازمة السكانية ١٩٦٨ ماخوذة من دراسات والتخطيط الاسرى .

(٥) خصوبة البشر فى امريكا اللاتينية ، جامعة كورنيل١٩٦٨ للاستاذ J. M. Stucos وبرامج التخطيط الاسرى والتعداد جامعة شيكاغو ١٩٦٦ للاستاذ B. Berelson et Al

(٦) بحث لكل من : R. Samuel, L. Tabah فى التخطيط الاسرى ، جامعة برنستون ١٩٦٢ .

(٧) طبقا لارقام اتحاد تخطيط الابوة العالمي .

(٨) اعلن ذلك السنيور فالديفيسو وزير صحة شيلى فى المؤتمر الدولى الثامن شيلى عام ١٩٦٧ .

وقد انخفضت نسبة الزيادة فى السكان فى رومانيا فى الستينات حيث الاجهاض مسموح به وانعكس الوضع تماما بعد الغائه بعامين او ثلاثة .

وقد استخدمت أساليب منع الحمل منذ قرون ولمير عصرنا بادخال الوسائل الصناعية. فبدأت بالاغشية المطاطية ثم بانتاج مواد تقتل الحيوانات المنوية تلته عقدة تثبت فى عنق الرحم واخيرا الهرمونات (اقراص منع الحمل) كما بدا بحث وسائل منع الحمل عن طريق الرجال . الا ان هناك نواحى نقص كالاثار الجانبية او صعوبة التثبت او عدم الاحتمال ولكن كل ذلك سيحل امره سريعا ، ولكي تاخذ فكرة عن الجهد المبذول يكفى ان تقول ان مؤسسة فورد وحدها وافقت على انفاق ١٥ مليون دولار لتطوير أبحاث تحديد النسل .

ان نداء البابا ورفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فكرة تحديد النسل ليس كارثة ولكنه خطوة الى الوراء يضعف من اثرها قلة عدد اتباع هذه الكنيسة فى الدول النامية، كما ثبت ان غالبية الأزواج لا يزالون يستعملون اقراص منع الحمل متجاهلين نداء البابا وذلك طبقا لنتيجة استفتاء قامت به وكالة ابحاث دينية ونشرته صحيفة التيمس عام ١٩٦٨ . وفى الحقيقة لا يوجد ما يجعلنا نعتقد انه سيحدث انعكاس فى الاتجاه السكانى خلال جيل او جيلين .

الغذاء اللازم للسكان :

يعتقد كثير من الباحثين أن مصادر الغذاء فى العالم لا يمكن أن تكفى الزيادة المذهلة فى عدد السكان مستقبلا ، فمثلا يتوقع **رينيه ديمونت** (٩) **وجونار ميردال** (١٠) أن تحل الكارثة فى مدى ١٠ ـ ٢٠ عاما. وقد ذكر **ديمونت** (١١) أن العالم سيواجه اكبر مجاعة فى التاريخ حوالى عام ١٩٨٠. كما قال **ميردال** (١٢) ان العشرة او الخمسة عشر عاما الخطرة قد دنت ، بينما توقعها **الاخوان بادوك** (١٣) اقرب من ذلك .

ويقول آخرون ـ لهم مكانتهم فى العلم والاقتصاد والزراعة فى المنظمات العالمية بالاضافة الى الجمعية البريطانية ـ ان المركز الغذائى العالمى مشكلة ضخمة وخطيرة يجب ان لا تتحول الى كارثة وان من الممكن حلها وقد ايدتهم فى هذا الراى اللجنة الاستشارية للرئيس جونسون التى ضمت اكبر تجمع علمى فنى ـ ١١٠ من اعاظم العلماء والاقتصاديين والاجتماعيين ـ وقد جاء ضمن تقريرها عام ١٩٦٧ « ان العالم فى حاجة الى تكريس مصادر اكبر لانتاج الغذاء اذا كنا نبتغى حقا القضاء على الجوع وسوء التغذية ، وان الحاجة لا تشكل لومة تقتضى اهمال الاقتصاد العام والتقدم الاجتماعى والسياسى بل تستلزم التركيز على انتاج الغذاء على الا تصبح حربا شاملة على حساب التنمية فى الاشياء الاخرى » .

والآن ما هى حقيقة المركز الغذائى العالمى ؟ للاجابة على ذلك يحتاج الأمر الى احصائيات شاملة ودقيقة عن الانتاج العالمى للغذاء فى الدول المختلفة فى العشرين سنة الاخيرة ، والى معرفة عدد الناس الذين يقاسون من الجوع وسوء التغذية ، والى معرفة الغذاء اللازم للفرد يوميا كما ونوعا لكى ينمو نموا طبيعيا مناسبا .

والاحصاءات فى اغلب الدول النامية لا

---

(٩) استاذ فى مؤسسة الاقتصاد والتنمية الاجتماعية فى باريس .
(١٠) استاذ علم الاقتصاد الدولى فى استكهولم .
(١١) مقال فى صحيفة الاوبزرفر فى ١٩٦٧/١٢/١٠ .
(١٢) مؤتمر الفاو عن الاصلاح الزراعى عام ١٩٦٦ .
(١٣) كتاب المجاعة عام ١٩٧٥ للاخوين : W. and P. Paddock

تعتمد على بيانات دقيقة ولكن على آراء الحكام وموظفى الزراعة والعمد ورؤساء العشائر .. الخ ، فباستثناء المنتجات الغذائية المصدرة او التى تباع عن طريق منظمات التسويق ، لا يمكن الاعتماد على الاحصاءات لان اغلبها تخمينى بحت .

وتدل ارقام منظمة الاغذية والزراعة للامم المتحدة عن الأعوام ١٩٤٨ ــ ١٩٥٢ والمتخذة كاساس فى هذا المجال ، على ان الانتاج العالمي الزراعى فى عام ١٩٦٧ حقق زيادة قدرها ٦٦٪ ، وبالنسبة للفرد ٢٠٪ وهى زيادة ليست كبيرة اذا اخذت بعين الاعتبار الزيادة فى عدد السكان . ولكن بمقارنة الدول المتقدمة بالدول النامية يظل الموقف رهيبا ، حيث الزيادة واحدة فيهما ، بينما النمو السكانى فى الدول النامية اكبر بكثير ، فقد بلغت الزيادة بالنسبة للفرد فى الدول المتقدمة ٣٥٪ وفى النامية ١٣٪ فقط ، ويمكن القول بوجه عام ان الانتاج الغذائي بالنسبة للفرد فى الدول المتقدمة ازداد زيادة مناسبة لزيادة السكان ولكنه فى بعض الدول النامية لم يحقق نفس الزيادة الا على انه لا يوجد اتجاه ملموس يدل على حدوث نقص فى الانتاج بالنسبة للفرد .

كذلك تدل الاحصاءات على انه من بين ثلاث وثلاثين دولة نامية يصل تعدادها ١٫٢١٠٫٠٠٠٫٠٠٠ اخفقت اثنتا عشرة دولة سكانها ٧٤٢٫٠٠٠٫٠٠٠ فى ان تزيد من انتاجها الغذائي .

ومن احصاءات منظمة الاغذية والزراعة الدولية « **الفاو** » ايضا انه لا يوجد ما يدل على ان المركز الغذائي العالمى قد ازداد سوءا فى العشرين سنة الأخيرة بل ان الوضع العام يتضمن بعض التقدم المحدود جدا حتى مع الأخذ فى الاعتبار ظاهرة الزيادة فى السكان .

فاين اذن تلك الازمة المتوقعة والتى ستؤدى الى موت مئات ملايين البشر جوعا فى وقت يقع بين ١٩٧٠ و ١٩٨٥ كما قال **ارليتش** P. Etrlich ؟ (١٤) .

وتدل احصاءات **الفاو** ايضا ــ مع الحذر من حيث دقتها ــ على انه باعتبار عام ٤٩ ــ ١٩٥٠ كاساس، ازدادت السعرات بالنسبة للفرد عام ٦٤ ــ ١٩٦٥ فى الباكستان من ٢٫٠٢٠ الى ٢٫٢٠٦ يوميا وفى الهند من ١٫٧٠٠ الى ٢٫٣٠٠ وفى مصر من ٢٫٢٨٠ الى ٢٫٩٥٠ وشيلى من ٢٫٤٢٠ الى ٢٫٥٦٠ ، ويعود ذلك الى زيادة استيراد الدول النامية للاغذية ، مما سوف يحدث قصورا فى توفر المواد الغذائية فى الدول النامية سيعوض بالطبع من فائض الدول المتقدمة ، وهو وضع غير مريح دون شك ولكنه لا يشكل كارثة .

وتتعرض **الفاو** لهجوم مستمر من العلماء ورجال الاحصاء وعلماء التغذية بسبب تقديراتها الخاصة بالجوع وسوء التغذية فى العالم . وقد نشر اللورد **بويد اور** سنة ١٩٥٠ حين كان مديرا عاما **للفاو** ان ثلثى سكان العالم يعانون من سوء التغذية والجوع ، وردد العالم عبارته هذه، وذلك على الرغم من ان الدكتور **كولين كلارك** من مؤسسة ابحاث الاقتصاد الزراعى باكسفورد اكد بصورة مقنعة تماما ان راى اللورد **اور** مبالغ فيه جدا .

وتحاول **الفاو** جهد المستطاع تحسين احصاءاتها وهو عمل شاق يقتضي تعريف الجوع وسوء التغذية ومقدار السعرات الحرارية اليومية ... الخ .

يقول الدكتور **سوكهاتم** مدير الاحصاء فى **الفاو** فى بحث له فى جمعية الاحصاء الملكية : ان الجوع او الغذاء دون الحاجة هو نقص فى السعرات المأخوذة ، وان استمر هذا مدة طويلة يحدث نقصا فى وزن الانسان بالنسبة لنفس نشاطه او نقصا فى نشاطه بالنسبة لنفس وزنه او الاثنين معا ، اما سوء التغذية فهو نقص

(١٤) بحث للاستاذ ارليتش P. Erlich فى ١٤ ديسمبر ١٩٦٧ فى The New Scientist :

فى واحد أو اكثر من المكونات الاساسية فى المواد الغذائية والذى قد تظهر له أعراض مرضية تزول بزيادة المركبات الغذائية الناقصة . ومقدار السعرات اللازمة يوميا للفرد يختلف باختلاف السن والجنس ووزن الجسم والجو والمجهود المبذول وإبان الحمل والرضاعة .. الخ . وقد أعلن الدكتور **سوكهاتم** فى اجتماع لجمعية الاحصاء الملكية ان ١٠ الى ١٥٪ من سكان العالم يتناولون غذاء اقل من احتياجاتهم، اما سوء التغذية فاكثر من ذلك .

وقدرت الجمعية الاستشارية بالولايات المتحدة ان حاجة العالم من السعرات عام ١٩٨٥ ستزيد عن الانتاج الحالى بحوالى ٤٣ – ٥٢٪ ويكاد أن يكون من المقطوع به عدم التعرف بدقة على عدد من يقاسون من الجوع ومن سوء التغذية . بيد أننا نعلم يقينا ، وهو الاهم ، أن هناك رجالا ونساء واطفالا يموتون جوعا وآخرين يتناولون باستمرار غذاء أقل من احتياجاتهم وخاصة فى الشرق الاقصى . كما نعلم أن كثيرا من سكان الدول النامية – ويقطنها ثلثا سكان العالم – يقاسون من قلة الغذاء وقلة السعرات الحرارية فيه ومن سوء التغذية ويعنى هذا بالذات نقص البروتين ، وعلى ذلك فالمدى الحقيقى للمشكلة غير معروف .. ان العالم لا يواجه الآن مجاعات ضخمة ولكن نسبة عالية من سكانه هى فى الوقت نفسه فى حاجة الى طعام اكثر وافضل .

وقد اختتمت الجمعية العلمية الاستشارية تقريرها بالنداء التالى : « ان حجم وخطورة واستمرار المشكلة الغذائية العالمية مشكلات ضخمة جدا وتتطلب مجهودا مبتكرا وعلى المدى الطويل مما لم يسبق له مثيل فى تاريخ البشرية ، وذلك لكى يمكن التغلب عليها » .

الغذاء اللازم للانسان :

من المسلم به أن سوء التغذية وقلة الغذاء من القدر اللازم يحدثان تدهورا فى القدرات الجسدية ونقصا فى النشاط الفكرى ويبدأ اعراضهما بالحاجة الى فترات راحة متعددة أثناء العمل وتزداد حتى تصل الى حد الخمول التام وضعف مقاومة الامراض ، اما فى الاطفال الصغار فيحدثان توقفا فى النمو الطبيعى وتخلفا ذهنيا مؤكدا .

ان الآراء لتتباين كثيرا حول كمية ونوع الغذاء اللازم لكى يعيش الناس أقوياء أصحاء ، فقد قدر المجلس العلمى الاستشارى الامريكى المعدل العام للغذاء اللازم للفرد يوميا بمقدار ٢٫٣٥٤ سعرا مع ٤٨٫٢ جراما من البروتين ، ومن ثم فحوالى ٢٠٪ من سكان البلاد النامية يحصلون على أقل من حاجتهم . ويرى الدكتور **كولين كلارك** ان يكون السعر الحرارى من ١٦٠٠ – الى ٢٤٠٠ الاسيويين ، أما الدول المتخلفة فيلزمها ٢٦٠٠ ، والنامية ٢٣٠٠ ، فى حين ان الدول المتقدمة تحصل بالفعل على ٣٠٧٠ والشرق الاقصى ٢٠٨٠ والدول الاقل نموا على ٢١٧٠ سعرا . أما من حيث نوع الوجبة فيقول النباتيون انهم يحتفظون بصحتهم جيدة تماما بدون بروتين حيوانى حتى البيض واللبن ، فى حين يخالفهم بعض الأطباء الذين يصرون على ان الوجبة المحتوية على نسبة عالية من البروتين ونسبة منخفضة من الكربوايدرات انها افضل الأثر الصحى وأنها أعلى كفاءة . واذا استرسلنا فى الحديث عن نوع الوجبة فسوف نصادف تناقضات كثيرة فى الآراء ، فبعض الباحثين يعلق اهمية كبيرة على تناسق مكونات الوجبة من بروتين وكربوايدرات ودهن وأملاح وفيتامينات ويصل بهم التزمت الى النص على نوع البروتين وما يحويه من احماض امينية اساسية او فقد فيتامين اثناء الطهو ولو جزئيا مثل الثيامين ، فى حين يتساهل بعض علماء التغذية الى درجة اعتبار أن الوجبة المحتوية على سعرات كافية تحتوى ايضا على الحد الأدنى من البروتين ، ويتحفظ آخرون فيقولون ان الحبوب تحتوى على كمية معقولة من البروتين ومن ثم فهى تعتبر مناسبة للفرد لو انه تناول منها كامل احتياجاته من السعرات اللازمة له ؛ أما اذا اعتمد الفرد على المحاصيل

النشوية مثل البطاطا والبطاطس والموز وكلها تحتوى على بروتين قليل جداً فيلزمه بصفة اساسية بروتين اضافى .

وحتى المشتغلون بتكنولوجيا الاغــذية يختلفون فى هذا الموضوع ، فبعضهم يرى أن الاهم هو التركيز على انتاج أطعمة بروتينية مثل اللبن واللحم والسمك والبيض أكثر من الحبوب والبقوليات التى تمد الانسان بطاقة فورية، بينما يقول آخرون انه يجب الاكثار من الحبوب والبقول المحتوية على بروتين وتعميمها باسرع ما يمكن .

مما تقدم يمكن القول بعدم وجود يقين ثابت فيما يختص بالقدر اللازم للفرد من السعرات ومن البروتين وكذلك عدد من يقاسون من الجوع وهم دون شك يحصون بمئات الملايين بالاضافة الى عدد أكثر واكثر ممن يعانون من سوء التغذية .

ومما يزيد الحالة حرجا التعقيدات الاجتماعية والملابسات الدينية ، فمن الصعب اقناع اكلة الارز التقليديين من الهنود ، بان ياكلوا القمح المستورد من امريكا حتى مع وجــود المجاعة .. وكيف يمكن اقناع من نهاهم دينهم عن اطعمة البحر بأن يأكلوا سمكاً ؟ ثم ماذا عن الحيوانات المقدسة التى تاكل ما يحتاجــه الانسان فى حماية تامة من الدين والناس بجانبها يقضون جوعاً ؟

ان الحاجة ماسة الى ابحــاث كثيرة عــن الاحتياجات الغذائية لمختلف النماذج البشرية وفى مختلف الأجواء والظروف والى جهــود الاخصائيين ، لأن النواحى المرتبطــة بالدين والتناقضات الاجتماعية تحتاج الى حــذر وعناية خاصة فى معالجتها .

زيادة انتاج الطعام فى العالم :

يعتقد علماء الزراعة ان فى مقدورنا انتاج غذاء اكثر جداً مما ننتجه حالياً ، وان أول زيادة كبيرة فى الانتاج يجب ان تاتى من الأراضى الخصبة التى يجب أن يضاعف انتاجها مــن المحاصيل والمراعى ، والتى يجب ان تنتــج ثلاثة اضعاف انتاجها الحالى وذلك من الآن وحتى نهاية هذا القرن .

ومن الممكن زيادة انتاج الاراضى الخصبــة عن طريق المحافظة على خصــــوبة التربة واستعمال بذور محسنة واضافة مخصبــات أكثر وتحسين خواص التربة الطبيعية واجراء تجرب حول افضل موعد لزراعة المحاصــيل وزيادة مرات الرى والسيطرة على الآفــات والأمراض ، ولزيادة الانتاج من المراعى ينبغى العمل على تحســين سلالات الحيوانات مــع توفير ادارة اكثر كفاءة وتغذية افضــل ، والسيطرة على الأمراض .

فمثلاً باستعمال بذور الذرة الهجين مع فلاحة افضل زاد المحصول فى افريقيا من ١٠٠٠ الى ١٤٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل للهكتار ، وباســتعمال البذور الهجين والبذور المحسنة يمكــن ان يزداد محصول الحبوب من ٢٠ الى ٣٠ مليون طن فى العام فى أوروبا وافريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية (١٥) كما توصل علماء تربية النبــات الى سلالات من القمح تقاوم مرض الصدا الذى يهدد المحصول العالى واخرى قوية الســوق فلا ترقد بسبب الرياح أو المطر ، الأمر الذى يسبب خسارة كبيرة فى المحصول .

فاذا انتقلنا الى التسميد ، وفائدته اكيدة فى زيادة الانتاج ، نجد انه فى عام ٦٥ ــ ١٩٦٦ استهلك العالم ثلاثين مليون طن من المخصبات الكيميائية ، عشرها فقط استهلكته الــدول النامية ، ومنذ ذلك الوقت انشات تلك الدول مصانع كثيرة لانتاج المخصبات مما يبشر بزيادة كبيرة فى الانتاج بدا اثرها يظهر فعلاً .

ولا زال الانسان والحيوان يشكلان ٩٠ ٪

(١٥) تقرير Fischnich مساعد مدير عام الفاو .

من قوة العمل في مزارع العالم ، والأمر يتطلب تطوير الآلات الزراعية الحالية حتى تؤتي البذور المحسنة والعناصر الغذائية اكبر عائد ممكن من الانتاج . وعلى سبيل المثال اهملت آلاف الهكتارات في الهند لاصابتها بحشائش ريزومية لا يقوى المحرات التقليدي على اقتلاعها ، وقد امكن اعادة زراعتها عن طريق الجرارات التي يصل سلاح المحراث فيها الى عمق كبير ، وقد مكن الحرث العميق من زيادة محصول الارز في الشرق الأقصى .

والري مرتبط تماما بالزراعة ، ولما كانت اراضي كثير من الدول النامية تعتمد على أمطار قصيرة الاجل واحيانا غير منتظمة او على انهار لها موسم فيضان قصير ، فان النباتات لا تأخذ حاجتها من الماء بصورة منتظمة وعند الحاجة ، وهنا تظهر اهمية السيطرة على الماء في الأنهار ومجاري المياه عن طريق خزانات وحواجز للمياه ، وقد ادى ذلك في الهند وافريقيا الى انتاج محصولين واحيانا ثلاثة في العام من نفس الارض مع وفرة في الانتاج ، فمثلا كان معدل انتاج القطن ١٠٠٠ رطل ، بينما بلغ تحت ظروف الري المنتظم ٤٠٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل وذلك في نفس مستوى خصوبة التربة .

والقضاء على الآفات عامل هـــام في زيادة الانتاج وقد يصل فارق المحصول الى درجة مدهشة ، فقد ارتفع محصول القطن في ملاوي من ٣٠٠ رطل الى ٧٠٠ او ٨٠٠ رطل عن طريق القضاء على الديدان كيميائيا ، وقدرت خسارة بريطانيا بسبب الارانب بحوالي ٤٧ مليون جنيه استرليني وقد ارتفع المحصول كثيرا بعد اصابتها بمرض Myxomatosis عام ١٩٤٧ . ويقدر « الفقد » في المحاصيل اثناء التخزين بواسطة الحشرات بربع الانتاج .

زيادة انتاج الثروة الحيوانية :

ان نظرة خاطفة لاحصاءات **الفاو** عن معدل الانتاج السنوي العالمي لكل حيوان ، ومقارنة ذلك بمعدلات الدول النامية تظهر بجلاء امكان مضاعفة الثروة الحيوانية مرات عديدة . فمعدل الانتاج العالمي السنوي لكل حيوان من الخراف الكبيرة والصغيرة والماعز ٢ر٤ رطلا ومن البقر والعجول ٥ر٢٠ رطلا ومن البيض ٦ر٨ رطلا ومن لبن البقر ٢٥٠ رطلا ، يقابل ذلك في الدول المتقدمة بمزارعها المنظمة حسنة الادارة ٤٠ رطلا من لحم الخراف ، ٢٠٠ رطل من لحم البقر و٥٠ رطلا من البيض وحوالي ١٠٠٠٠ رطل من اللبن .

فما هي العوامل التي تجعل الانتاج العالمي بهذا المستوى المنخفض ؟

انها — ولا شك — تتمثل في الآتي : ضعف الماشية وازدحام الاراضي بها .. غذاء غير كاف .. امراض .. تكاثر عشوائي .. سوء ادارة .. ضعف التسويق .. عدم وجود تسهيلات .. وكلها عوامل موجودة بدرجة كبيرة او قليلة في معظم الدول النامية .

ولكن القدرة العلمية على ايجاد حلول لكل ذلك لا تنقصنا ، ففي امكاننا انتاج ماشية وطيور سريعة النمو جيدة العظام صالحة للاجواء المختلفة ، ممتازة اللحم .. ان انتقال الماشية البريطانية مثلا الى امريكا الجنوبية ساعد على تحويل براريها الى واحدة من اغنى مراعي العالم ، كما رفعت الماشية الهندية مستوى الثروة الحيوانية في بقاع كثيرة من افريقيا ، وكان لادخال الدجاج من نوع Black Australop في كثير من القرى الافريقية اثره وخاصـــة في انتاج البيض الذي تضاعف من ٢٠ — ٣٠ ضعفا .

امكان زيادة الطعام باساليب غير عادية :

تحمل الينا المجلات العلمية والصحافة العالمية من آن لآخر طرقا غير مألوفة لانتاج الطعام من مصادر غير تقليدية ، فالبحر مثلا يغطي ٧١٪ من سطح الارض ولا نحصل منه الا على ١٢٪ فقط من احتياجاتنا من البروتين ، ونحصل على السمك بواسطة الصيد . ترى هل يمكن اقتطاع مساحات مناسبة لتربية

انواع اقتصادية منه ؟ ، يقول العلماء ان ذلك ممكن عن طريق اضافة مخصبات الماء لانتاج غذاء لها بكميات مناسبة ، بل ويتحدث بعضهم عن امكان تحريك قاع البحر ليطفو الغذاء الى السطح ، وتجارب انجلترا واليابان ودول اخرى عديدة فى هذا المجال أعطت نتائج لها اهميتها ، بيد انها مشاريع تحتاج الى راس مال ضخم وتعاون دولى .

وهناك تجارب مبشرة بامكان انتاج اطعمة من الطحالب والاعشاب البحرية واخرى على تجفيف مساحات من البحر لزراعتها والمعجزة الهولاندية اكبر دليل على امكان ذلك ، وزراعة الصحارى بماء البحر بعد التخلص من ملوحته لها طرق كثيرة لكنها غير اقتصادية وان كان افضلها التحليل الغشائى الكهربائى ، ويبحث العلماء الآن امكان استعمال المياه « المحلاة » فى الرى، والنتائج مشجعة فى الأراضى الصحراوية جيدة الصرف حيث امكن زراعة بعض الحبوب والبقول وقصب السكر وكثير من حشائش المراعى بنجاح عن طريق ريها بماء تصل درجة ملوحته الى ١ ـ ٢ر١ ٪ .

ولا يخفى الدور الكبير الذى يلعبه البترول فى الزراعة . فبالاضافة الى استعماله كوقود وفى انتاج المخصبات والبتيومين ، فالبحث جار لانتاج البروتين عن طريق تغذية الأحياء الدنيئة ببعض انواع الايدروكربونات ، ثم تقتل وتجفف فتصبح مسحوقاً ابيض لا طعم له ولا رائحة وتحتوى على نسبة عالية من البروتين يمكن استعماله فى تغذية الحيوانات ، والبحث جار ايضا ليستخدمها الانسان .

وهناك ابحاث استخلاص البروتين من ورق الأشجار وهو غذاء جيد ، والعمل جار كذلك لتشكيله فى صورة وجبة تقليدية .

وقد امكن انتاج « الليسين » بطريقة تكوينية وهو مكوّن هام للبروتين ، وجربت اضافته بنسبة ٤ ارطال الى طن من القمح لتعطى الحد الأعلى من البروتين فى الوجبة ، وهذه الكمية مصنعة من كمية من الفحم ثمنها عشرة شلنات .

ولدينا الامكانيات ،لعملية لزيادة انتاج الطعام باسلوبيه التقليدى وغير التقليدى ،وقد بدا الغذاء العالمى « الكامن » يستغل بالفعل ، الأمر الذى اذهل المتشائمين وتنبؤاتهم عن الجوع والمجاعة .

بقى التساؤل..ماذا ينبغى أن نفعل لضمان الاستغلال الفعلى لهذه المصادر ؟ .

يتضح مما تقدم أن احتمالات زيادة الطعام عظيمة جدا شريطة استخدام اقتصاد افضل وتطبيقات عملية مفيدة للعلوم الزراعية فى الأراضى الخصبة ، كما توجد زيادة اضافية ضخمة لو استعملت الألياف الصناعية كبديل للقطن والسيسال والجوت وغيرها وزراعة محاصيل غذائية بدلاً عنها ، فنحن نعرف كيف ننتج كميات كبيرة من البذور المحسنة ذات المحصول الوفير والمقاومة للآفات ، وعندنا المخصبات ونعرف كيف ننتجها ، ولدينا عديد من مبيدات الآفات،وبصفة عامة لدينا القدرات العلمية لحل كثير من مشاكل زيادة الانتاج على الرغم من ان هناك الكثير الواجب عمله .

اما مصادر التمويل والرجال الذين يعتمد عليهم فى نشر المعلومات لزراع العالم ومدى الرغبة والفطنة لعمل كل ذلك ، فامر يحتاج الى مزيد من النقاش . ولو كان كل ما علينا عمله هو حساب احتياجات العالم الغذائية واستغلال مكتشفاتنا العلمية فى زيادة الانتاج، لما بقى اذن الا مشاكل غذائية بسيطة ، ولكن ككل شىء يتعلق بالجنس البشرى المعقد توجد عوامل اقتصادية واجتماعية محيرة تسبب تناقضات ، كما ان المشاكل ليست كلها واحدة بالنسبة للدول جميعاً ، فعلى الرغم من الحاجة الملحة الى الغذاء تخشى الدول المنتجة له عدم الحصول على سعر مناسب فيحجم الزراع عن التوسع فى انتاجه ، وهناك مثل ما كان يتوقعه اشد المتشائمين :

فى الهند وبعد عامين من الجفاف حدث اكبر

قص مخيف في الحبوب ومات الكثيرون جوعاً ، وفي العام التالي سقطت أمطار غزيرة في الوقت المناسب وكان المحصول وفيراً جداً ، ولم يكن ثمة من تعليق افضل مما كتبه مراسل جريدة الجارديان في يونيو ١٩٦٨ وعبر فيه عن الموقف تحت عنوان « أزمة الهند من الوفرة » . فكيف يحدث هذا في بلد يعاني جل سكانه من الجوع ؟ الفقر طبعاً ، فالفقراء لا يستطيعون شراء كفايتهم من الغذاء ، والزراع عجزوا عن بيع انتاجهم ، ومن هنا نعلم لماذا يركز الاقتصاديون على وجوب التنمية المتوازنة في جميع القطاعات مع اهتمام اكبر بالقطاع الزراعي .

ويمكن تشبيه التنمية الزراعية بصندوق موضوع على قاعدة ، ويمثل ارتفاع الصندوق التنمية ، ومن ثم يبذل الجهد لزيادة هذا الارتفاع . فالقاعدة تمثل الاسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الزراعي وهي تتضمن عوامل كثيرة لها اثرها مثل ملكية الارض ورأس المال والمهارة وهدف العمل ، كما تتضمن البناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والطبقي ونوع الحكومة اقطاعية ام قبلية ام اشتراكية او راسمالية ، الامر الذي لا يمكن تغييره بسهولة .. كل هذه تتضافر لتكون الضغوط على النمو الاقتصادي الزراعي . اما الصندوق نفسه فجانبان منه يتكونان من المؤسسات الاساسية للتنمية الزراعية مثل البنوك والجمعيات التعاونية ومراكز الابحاث ومدارس التعليم الزراعي والخدمات .. الخ . والى حد كبير تتأثر هذه المؤسسات بالقاعدة ، فمثلاً تميل الدول الراسمالية الى الاعتماد على مشاريع القطاع الخاص بينما تعتمد الدول الاشتراكية على المزارع الجماعية . اما الجانبان الآخران فيمثلان التكلفة المادية المباشرة اللازمة للانتاج مثل البذور والمخصبات والآلات الزراعية والري واستصلاح الاراضي والمجهود البشري اللازم .

ان الزيادة الفعلية في ارتفاع الصندوق ، أي في التنمية الزراعية ، يمكن تحقيقها بتضافر الضغوط من جميع المؤسسات الموجودة لما يخدم التنمية مثل الاسعار والاعانات والضرائب وخفض تكاليف الانتاج وايجاد الحوافز واستبعاد عنصر المخاطرة . فالفقراء لا يحتملون المقامرة بأي شيء ، والفشل في انتاج محصول ما ، معناه الموت جوعاً ، وكثيراً ما حدث ذلك عند ادخال محاصيل جديدة او باستعمال اساليب زراعية مختلفة نصح بها رجال وزارة الزراعة .

ملكية الأرض :

لا شيء هناك يجتذب الاحاسيس سياسياً مثل الأرض ــ ملكيتها .. حقوق استغلالها .. الالتزامات المقابلة .. مزايا الملكية ــ ان الأرض في المجتمعات الريفية نوع من البنوك ، او اسلوب من التامين وضمان ضد العجز ، ولا تقدر بمعايير اقتصادية فقط اذ هي فوق كل ذلك تؤهل صاحبها للقوة والمركز المرموق . والبناء السياسي والاجتماعي في البلد هو الذي يملي طريقة استغلال الأرض : مزارع كبيرة تملكها الدولة او صغيرة خاصة بالاهالي ، وهل يملك الزراع الاراضي فرادى ام هي مزارع جماعية .. كل هذا يعتمد أول ما يعتمد على العقد السياسية لمن بيدهم مقاليد الامور .. سواء أكانوا راسماليين او شيوعيين او اشتراكيين او اقطاعيين .

ادارة المزرعة :

لقد حقق النظام الفردي للادارة في امريكا الشمالية وغرب اوربا نجاحا باهرا ، فازدادت المحاصيل زيادة ضخمة وارتفع الانتاج الكلي للمزرعة بالنسبة للفرد الى حد كبير ، وان عاد جانب مرموق من هذا النجاح الى المهارة التكنولوجية والادارة الحسنة والاعانات المباشرة او الأسعار المرتفعة صناعياً . ومما يجدر ذكره ان القطاع الزراعي الخاص في روسيا وطبقاً لنشرة **الفاو** في سبتمبر ١٩٦٢ اثبت ان المساحات الصغيرة التي يزرعها عمال الزراعة في المزارع الجماعية لحسابهم الخاص امكنها تحقيق زيادة ٢٥٪ من انتاج الـذرة

و ٧٥٪ زيادة في الخضر اكثر من المزارع الجماعية نفسها ، والمساحة الكلية لهذه القطع تشكل ١٪ فقط من اراضي روسيا الزراعية . ومع ذلك فهي تنتج ٦٣٪ من الانتاج الكلي للبطاطس ، ٤٧٪ من اللحم ، ٤٩٪ من اللبن ، ٨٢٪ من البيض . ويركز الفلاحون بالطبع على انتاج المواد الغذائية ذات العائد الاكبر والتي تناسب المساحات الصغيرة .

البذور المحسنة :

يقول Sprague بقسم الزراعة بالولايات المتحدة في بحث له بعنوان : « استخدام الذرة الهجين في الولايات المتحدة وكينيا » ألقي في السمينار الدولي سنة ١٩٦٨ في جامعة ريدنج ، ان اولى سلالات الهجين بيعت عام ١٩٣٠ وانها في عام ١٩٤٥ حلت تماما محل السلالات العادية في الولايات المتحدة وادت الى زيادة المحصول من ٣٠ بوشل الى ٧٠ بوشل عام ١٩٦٨ . كما يقول Mc Kelvey من مؤسسة روكفلر في بحث عن تحسين المحاصيل في امريكا اللاتينية التي في سمينار ريدنج ايضا انه امكن عن طريق المؤسسة التوصل الى سلالات محسنة حولت المكسيك من دولة مستوردة للحبوب الى مصدرة لها ، وازداد الانتاج من ١١ بوشل الى ٣٩ بوشل على مدى ٢٥ سنة كما ادى استعمالها في الهند والباكستان تبعا لقال Lester Brourn عن « الثورة الزراعية في آسيا » الى زراعة محصولين ـ القمح شتاء والذرة صيفا .

ويرد المتشائمون بقولهم انه خلال ٢٥ عاما وحتى يعم انتشار مثل هذه السلالات وتحدث اثرها يكون الناس قد قضوا جوعا قبل ذلك بكثير وذلك على الرغم من قول الدكتور البرت موسمن Albert Moseman رئيس العلوم الزراعية في مؤسسة روكفلر من انه يمكن توفير السلالات المحسنة لاغلب محاصيل الحبوب لكل مكان في العالم في مدى ٦ سنوات لو ان الموضوع اعطي عناية خاصة . ويؤيد Robert Chandler من مؤسسة ابحاث الارز الدولية ذلك ، حيث زرع في الفلبين وحدها ربع مليون هكتار .

التسويق :

هناك مشاكل كثيرة دور الحكومة فيها معقد ، وباختصار يمكن القول ان على الحكومات عمل التسهيلات اللازمة للتسويق دون تدخل مباشر ما دامت المنافسة الحرة متوفرة ، وللحكومة ان تتدخل في حالتين : سوء استعمال الظروف الاحتكارية للمشاريع الخاصة ، والثانية ارتفاع تكاليف التسويق وبخاصة ان لم يكن ثمة مبرر لهذا الارتفاع . وتدخل الحكومات في غير هاتين الحالتين ضار اكثر ما هو مفيد .

التسليف :

التسليف حيوي في الأطوار المتقدمة السليمة من التنمية ، ولكن يجب التدقيق فيه جدا لضمان زيادة الانتاج كما يجب ان يوجه فقط الى الزراع الذين يستطيعون السداد بالكامل وفي الوقت المحدد ، والا كانت تكاليف التسليف باهظة وتتحول الى اعانة لا الى تسليف ، فكثيرا ما تكون الحماسة والتطلعات السياسية مقترنة بسوء الادارة سببا في جعل وسائل استثمار المال في الزراعة شيئا بعيدا كل البعد عن ان يشارك في حل مشكلة الغذاء .

البحث والارشاد :

ووسائل البحث والارشاد وتثقيف الزراع مرتبطة كلها ببعضها بعضا ، ولكي تكون فعالة يجب ان تكون متصلة في صورة طريق ذي اتجاهين يتصل فيه المرشد الزراعي بكل من العالم والزارع فيقوم بتوصيل نتائج الابحاث التطبيقية الى الزراع باسلوب سهل مبسط كما يقوم ايضا بنقل مشاكل الزراع الى العلماء . ويجب ان تكون لمعظم الابحاث اهمية مباشرة بزيادة الانتاج الزراعي .

كما يجب ان يوضع برنامج عام للتنمية

الزراعية للدولة يتقرر فيه اى المحاصيل الواجب تشجيع زراعتها . ويجب أن يتلاقى الزراع والمرشدون والباحثون ليقرروا اى المشاكل فى حاجة لحل سريع عن طريق البحث ثم يناقشون المشاكل الممكن حلها ويقررون الحلول الممكنة التطبيق من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية .

اما المرشد الزراعى فهو الرجل الذى يمد الزراع بالمعلومات المجربة والنصح ، وهو الوسيط الاساسى والمترجم لاصطلاحات العلماء، وهو المسئول عن ضمان استمرار الاتصال بين العالم والزارع ، ومن ثم عليه أن يتكلم بلغة تلاميذه حرفياً ومجازاً بل يجب ان يكون واحداً منهم وموضعاً لثقتهم . والمرشد على مستوى القرية يجب اى يعطى تدريباً وتثقيفاً اكثر من مستوى الزارع فى قريته بدرجة واحدة لان المرشد الحاصل على الديلوم او البكالوريوس لديه معلومات اكثر مما يستطيع الزراع استيعابه لانه ارقى منهم بدرجات كبيرة وبذلك يبتعد تلقائياً عن المجموعة بدلاً من أن يتقرب منها .

التعليم والتدريب :

ان التعليم الزراعى بانواعه الثلاثة الابتدائى او مدارس الحقول ، والثانوى او المتوسط ، والجامعى يجب توفره فى كل دولة نامية . ومراكز التدريب الحرفى يجب توفرها وحسن توزيعها حيث يتدرب الزراع لمدد متفاوتة من بضعة ايام الى بضعة شهور — قد تصل الى عامين او ثلاثة .

والتعليم والتدريب الزراعى الذى يغطى كل شىء من المستوى الجامعى الى التعليم الضرورى اللازم لزراع فى اقتصاد بدائى ، لازمان وضروريان لعالم يحتاج الى مهارات من جميع الانواع لما له من علاقة مباشرة بالمركز الغذائى العالمى . وفى الحقيقة ان ما يقرر اين واى قدر من التعليم والتدريب الزراعى يجب زيادته فى الاعوام التالية ، هى التطلعات القومية المبنية على تقييم منطقى للاحوال الاجتماعية والاقتصادية للبلد .

اما كيفية عمل ما سلف ذكره من مؤسسات زراعية مثل التسويق والتسليف والبحث والارشاد والتعليم والتدريب والاسعار والضرائب والاعانات والتشريعات وضرائب الانتاج .. الخ ، وكلها ذات اهمية رئيسية للزراعة ، فان المسئولية الفعلية عن طريقة تنظيمها تعكس الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة التى تخدمها تلك المؤسسات ، ويطلق عليها عادة السياسة الزراعية او الخطة الزراعية وتقوم بها عادة الحكومة . الا ان من المؤسف ان اغلب الحكومات تتجه الى توزيع الفوائد على الناخبين اكثر من استغلالها لفاعلية مصادر الثروة . ان توزيع المنافع بقصد ان يحصل عليها اكبر عدد من الناس لا شك افضل من ان لا يحصلوا على شىء منها ، ولكن يجب ان يقترن ذلك باستغلال مصادر الثروة باعلى كفاءة على ان لا تحجب الحقيقة عن الشعب فيتصور ان زيادات ضخمة فى الدخل سوف تتحقق سريعاً .

هزيمة الجوع :

لقد بدانا نرى اتجاهات مرضية فى الدول النامية نحو انتاج غذاء اكثر ، ولا يوجد ما يدل على ان العالم على حافة كارثة بل ان المركز الغذائى يتحسن بخطوات ثابتة ، ويؤيد ذلك الدكتور Boerma مدير عام **الفاو** فى كتابه « مركز الغذاء والزراعة عام ١٩٦٨ » عندما قال « ان المركز الغذائى العالمى الآن فى مرحلة التحول والامل » . ولا يوجد سبب معروف ينبىء باحتمال ان ينعكس هذا الاتجاه .

ومع ذلك لا يمكن ان نكون راضين عندما نرى ان اكثر من ٣٥٠ مليوناً من البشر يعانون

من الجوع وان بعضهم على حافة الموت جوعاً فعلاً ولا بد ان يكون عدد من يقاسون من سوء التغذية اكثر من ذلك بكثير .

ان الأمل في السيطرة على سرعة الزيادة في سكان العالم في تحسن مستمر ، بل ان نسبة الزيادة بدأت تهبط بالفعل في كثير من الدول النامية ، ومن المرجح انه بمضاعفة المجهودات في هذا السبيل مرتين او ثلاثاً يمكن السيطرة في النهاية على زيادة التعداد . ولكن نظراً لصعوبة تنفيذ ذلك بدقة في جميع أنحاء العالم فلا بد من ان يتضاعف سكان العالم في نهاية هذا القرن ، اي سوف يصبح عددهم ٦٩٠٠ مليون نسمة تقريباً ، فهل يمكننا انتاج غذاء يكفيهم ؟ تدل تقديرات **الفاو** على انه سوف تتحقق زيادة في انتاج الغذاء عام ١٩٧٥ تكفي سكان العالم وعلى مستوى أفضل من المستوى الحالي .

ان انتاج غذاء اكثر ليس اكبر مشكلة من وجهة النظر العلمية ، ولكن النواحي الاقتصادية والاجتماعية هي التي تسبب أغلب الصعوبات . وفي رأي المستر Prentice وزير التنمية البريطاني لما وراء البحار في مؤتمر الفاو عام ١٩٦٧ انه لا توجد ازمة غذائية منفصلة عن المشكلة العامة وهي مشكلة الفقر في العالم ، واننا في الحقيقة لا نواجه نقص الغذاء بل نواجه مشكلة الفقر المزمنة والتي تحتاج لحلها عن طريق التنمية الى استثمارات ضخمة وشاملة وخاصة في الزراعة .

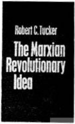
• • •

ان زيادة الثروة الزراعية امر بالغ التعقيد والموقف الحالي الذي يرثى له في دول كثيرة يمثل في الحقيقة الحلقة المفرغة التقليدية من ضعف القدرة الانتاجية والفقر والجمود ، وكل منها يجلب ويدور في فلكه . ومشاكل التنمية الزراعية أصعب من بناء الخزانات او بناء المصانع ، وقد يكون ذلك احد اسباب اهمال الزراعة بهذه الصورة في الماضي ، ومع ذلك فلو ان الحكومة والشعب تعاونا في جهود مشتركة مبنية على معلومات صحيحة عن المشاكل وتم وضع خطة جيدة للعمل فمن المستطاع الامساك بزمام التنمية الزراعية بنجاح . ان المساعدات الخارجية يمكن بل ويجب ان تمنح وتقبل ، ولكن لا شيء يمكن أن يكون بديلاً عن مجهودات الامة نفسها .

يجب معالجة الفقر في العالم بسرعة وبصورة اكثر بكثير مما تم عمله حتى الآن ، وعلى الشعوب المتقدمة ان تقدم المساعدات ليس فقط من أجل أسباب انسانية ، ولكن لأسباب تهم الدول المتقدمة نفسها ، فان وجود مجتمعات فقيرة متخلفة ضار بها اذ معناه بلغة الاقتصاد فقدان فرص اقتصادية كثيرة .

وعلى الرغم من عدم وجود علامات منظورة عن ان مجاعة على نطاق واسع في طريقها الينا فان مشكلة الغذاء يجب ان ينظر اليها كاكبر عامل مسبب للجزع ، وتحتاج لحلها الى مجهود ضخم ومنسق ليس فقط من طبقة الزراع بل ومن سكان العالم كافة . ان عالماً يستطيع ارسال رجال الى القمر لقادر دون شك على انتاج غذاء يكفي جميع سكانه .

اما اذا كانت لدى العالم الفطنة والرغبة لانجاز ذلك فهذا امر سوف تظهره الأيام ، وفي رأيي ان المؤلفين **جوردون بريدجر وموريس دي سواسون** قاما بتحليل منطقي احصائي عن مشكلتي الغذاء وزيادة تعداد العالم كما قاما بدراسة مستفيضة عن سبل علاج الوضع العالمي البالغ منتهى السوء ، بيد ان علاجهما المقترح اتخذ اسلوباً هيناً ليناً لا يتناسب وفداحة الكارثة التي يتوقعها المتشائمون والمتفائلون على السواء ، وان اختلفا على تحديد موعد المجاعة العالمية .



الفكرة الماركسية الثورية *

تأليف: روبرت تكر
عرض وتحليل: السيد يس

مقدمة :

مؤلف هذا الكتاب هو **روبرت تكر** استاذ علم السياسة ومدير الدراسات الروسية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو بهذه الصفة يعد احد الثقاة في دراسة النظرية الماركسية من وجهة النظر الغربية . وتشهد على ذلك مؤلفاته السابقة التي تتضمن ثلاثة كتب هامة هي :

- الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس .
- العقل السياسي السوفياتي .
- محاكمات التطهير الكبرى (بالاشتراك مع ستيفن كوهن) .

ويتضمن الكتاب مقدمة وجيزة وسبعة فصول ، ويقع في ٢٤٠ صفحة من القطع المتوسط . واغلب فصول الكتاب سبق نشرها في مجلات متعددة كمقالات مستقلة . ويدرس المؤلف في كتابه الموضوعات الآتية موزعة على الفصول السبعة على التوالي :

- الفكرة الماركسية الثورية .
- ماركس والعدل التوزيعي .
- النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية .
- الماركسية والتحديث .
- الماركسية والثورات الشيوعية .

* Tucker Robert C., The Marxian Revolutionary Idea, George Allen and Unwin Ltd., Londan, 1969.

ــ الاتجاه نحو عدم التطرف فى الحركات الماركسية .

ــ ماركس ونهاية التاريخ .

ويختم المؤلف الكتاب بقائمة مراجع وجيزة مصنفة حسب الموضوعات الهامة .

وقد حاول المؤلف فى مقدمة الكتاب ان يحدد منهجه . فذهب الى انه يعالج الماركسية من خلال زاويتين اساسيتين :

الاولى : بحسبانها نظرية شاملة تعالج مشكلات الانسان والتاريخ والمجتمع والسياسة .

والثانية : باعتبارها ايديولوجية ، بعبارة اخرى من حيث كونها فلسفة اجتماعية راديكالية تقدم منظوراً للمجتمع الصالح ، وتقترح الموجهات التى على أساسها يمكن الوصول اليه .

ولذلك فالكتاب ــ من وجهة نظر المؤلف ــ ليس مجرد دراسة فى تاريخ الافكار ، ذلك لأن الراديكالية الماركسية قد اثرت تاثيرا بالغا على حياة المجتمعات ، ولهذا اهتم الكتاب بابراز التفاعل بين الماركسية والعالم الاجتماعى الواقعى .

وقد عالج المؤلف فى الفصول الاربعة الاولى عدة موضوعات اساسية فى الماركسية الكلاسيكية ، ويعنى بها المؤلف فكر كارل ماركس وفريدريك انجلز اساسا . ويعتبر المؤلف هذه المناقشة التى بسطها فى هذه الفصول امتداداً لكتابه السابق الذى المحنا اليه وهو « الفلسفة والاسطورة من كارل ماركس » . وحاول المؤلف فى هذا الكتاب الكشف عن جذور الماركسية فى الفكر الالمانى . وقد اهتم بوجه خاص بكتابات ماركس التى انتجها فى شبابه ، والتى عرض من خلالها التاريخ باعتباره قصة « اغتراب الانسان Alienation » وقد حاول المؤلف ان يثبت ان الخيط الفكرى الممتد من كتابات ماركس الشاب استمر حتى كتاباته التى انتجها وهو فى قمة نضجه ، وخصوصاً فى كتاب « راس المال » الذى يعد فى الواقع الصورة النهائية للكتاب الذى بدأ فى تاليفه عام ١٨٤٤ .

ويرجع اهتمام المؤلف بالتاكيد على هذه النقطة الى المناقشات المتعددة التى دارت حول كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » والذى لم ينشر الا فى الخمسينات . ذلك أن هذا الكتاب قد قدم صورة جديدة لماركس الشاب لم يكن يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها من قراءة كتبه المعروفة التى كتبها فى مرحلة نضجه .

وذلك لان المفهوم الأساسى الذى يبنى ماركس عليه تحليلاته فى هذا الكتاب التخطيطى البكر هو « الاغتراب » مما سمح لبعض الشراح الماركسيين ان يقدموا نظرية متكاملة عن « الانسانية الماركسية Marxist Humanism » وقد وجدت هذه النظرية سنداً لها فى كتابات ماركس الأولى .

ومنذ نشر هذا الكتاب لماركس اصبحت الدراسة المنهجية للفكر الماركسي تنطلق اساسا من التفرقة بين كتابات ماركس الشاب وماركس الناضج .

ويمكن ان ننظر للدراسات التي يقدمها تكر فى هذا الكتاب الذى نعرض له باعتبارها تعالج موضوعين اساسيين : الماركسية فى النظرية ، والماركسية فى التطبيق . ولا يعنى ذلك أن المؤلف قد عالج كل الجوانب النظرية والتطبيقية ، ولكنه قنع ــ فى الواقع ــ كما سنرى باختيار عدد من الموضوعات الأساسية تحت كل موضوع ، حاول فيه أن يبرز معالمه الأساسية . ولا بأس ان نتبع فى عرضنا ، هذه الخطة الموضوعية التي سار عليها المؤلف .

★ ★ ★

١ ـ الماركسية فى النظرية :

عالج المؤلف فى هذا القسم الذى يكون الفصول الأربعة الاولى من الكتاب اربعة موضوعات على التوالى : الفكرة الماركسية الثورية ، ماركس والعمل التوزيعى ، النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية ، الماركسية والتحديث . وسنعرض فيما يلي للافكار الاساسية التى قدمها المؤلف .

أ ـ الفكرة الماركسية الثورية : يعتبر المؤلف ان الفكرة الثورية هي المفتاح الأساسي فى البناء النظرى الذى قدمه ماركس . فماركس لم يكن مجرد مفكر ، ولكنه كان قبل اي شيء ثوريا ، او فلنقل انه كان مفكرا للثورة ، استطاع أن يجمع بين التحليل النظرى العلمي الدقيق ، وبين الممارسة الثورية لتحقيق هذه الأفكار فى المجال العملي ؛ لقد كانت الماركسية كما صاغها بمساعدة صديقه فردريك انجلز فى جوهرها ، نظرية لثورة وبرنامجا لها .

لقد كانت الماركسية بحسبانها صورة من صور المذاهب الاشتراكية ، وثيقة الصلة بفكرة الثورة . وكانت تنظر للاشتراكية باعتبارها حالة جديدة تماما ينبغي أن يتحول اليها العالم ، وتغييراً جوهريا للانسان فى العالم ، وكل هذا التغيير **لا يمكن تحقيقه الاباصطناع وسائل** ثورية . وهذه السمة بالذات ـ وفقا للبيان الشيوعي ـ هي التي ميزت الماركسية عن غيرها من التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعى السابق ، وللحركات الاشتراكية الباكرة التي كانت اصلاحية أساساً وليست ثورية .

ان فكرة الثورة كامنة وظاهرة فى كل ما كتبه ماركس . فهي المحور النظرى الذى تدور حوله كتاباته الفلسفية المبكرة . وهي الخيط الرئيسى الذى يمتد فى كتاباته السياسية الكبرى التي خصصها لتحليل حوادث عام ١٨٤٨ ، وبوجه خاص كتاباته عن الانقلاب الذى قام به لويس بونابرت ، وعن كوميونة باريس .

ويمكن لنا ان نستخلص من ذلك كله أن الفكرة الثورية الماركسية لها ابعاد متعددة ، تماما كتعدد ابعاد الماركسية ذاتها . فالثورة فى نظر ماركس ثورة اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية وسياسية وقانونية وايديولوجية . بل انها ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الانسان . وقد سبق لماركس ان وصف الطبيعة بانها « طبيعة انثروبولوجية » ويعني بها ان الطبيعة انتجها تاريخ الانسان .

وابعد من ذلك فالثورة تعني تغييرا للانسان ذاته . وهذا هو المعنى الذى قصده ماركس حينما قرر فى كتابه « بؤس الفلسفة » ان « التاريخ باجمعه ليس سوى تغيير مستمر للطبيعة الانسانية » .

والثورة اخيرا بالنسبة لماركس مقولة تاريخية . فكل نظريته الثورية مصاغة فى اطار من مفهومه المادى للتاريخ . ولذلك فنظريته عن المجتمع نظرية عن « المجتمع فى التاريخ » ، كما ان نظريته عن الثورة هي نظرية عن التغيرات التي تصيب المجتمع فى التاريخ ، وحتى نظريته فى التاريخ ذاته عبارة عن عرض لعملية التطور الثورى للانسان . ومن فقرة بعنوان « نشأة الماركسية » ناقش المؤلف التغيير الحاسم الذى احدثه ماركس فى الجدل الهيجلي وفى الفلسفة الهيجلية بوجه عام . فمن المعروف أن ماركس بدا هيجلياً متحمسا ، ولكنه سرعان ما ثار على التصورات المثالية للفكر الهيجلي ، وقام بعملية تصحيح لهذا الفكر ، لتحويل فلسفة التاريخ الهيجلية التي كان ينظر اليها باعتبارها التحقق الذاتي للاله ، الى أن تكون التحقق الذاتي للانسانية . وذلك كله على اساس طرح كافة التصورات الميتافيزيقية الكامنة فى صميم الفلسفة الهيجلية .

ويناقش المؤلف بعد ذلك الماركسية باعتبارها نظرية اجتماعية . ويقرر أنه بالرغم من ان ماركس اهتم بالبعد السياسى للثورة ، هذا

البعد الذي اولاه لينين من بعده اهتماما عمليا ، عميقا ، ويكشف عن ذلك مؤلفه الشهير « الدولة والثورة » ، الا انه كان ينظر الثورة اساسا باعتبارها ثورة اجتماعية . وماركس كعالم اجتماع لا يمكن فصله عن ماركس كمؤرخ ، ولذلك نجد ان مفهومه للثورة الاجتماعية مفهوم تاريخي اساسا . فهو ينظر للمجتمع من خلال تعاقب ما اطلق عليه « التشكيلات الاجتماعية Social Formations » ويعني ماركس بمفهوم « التشكيلة الاجتماعية » سيادة نمط محدود من انماط الانتاج في حقبة تاريخية محددة . ولذلك فالفروق بين الشعوب او المجتمعات في مرحلة تاريخية محددة بالرغم من اهميتها في نظره الا ان الاهم هو انتماؤها لتشكيلة اجتماعية واحدة . وهذا الانتماء هو الذي يجعلها تتسم بخصائص معينة . فقد نظر ماركس مثلا للمجتمع الانجليزي المعاصر باعتباره نموذجا « للمجتمع البورجوازي » الذي بزغ في عصره ، واخذ يقوم بالتعريف وهذه التشكيلة الاجتماعية البورجوازية الراسمالية ، سبقتها تشكيلات اجتماعية اخرى هي : التشكيلة الاقطاعية ، والتشكيلة القديمة Antique والتشكيلة الاسيوية ، (١) وكل هذه التشكيلات عكست نمط الانتاج السائد في الحقبة التاريخية التي كانت تنتمي اليها .

وكان ماركس ينظر للمجتمع الانساني باعتباره مجتمعا يقوم على الانتاج ، وهو لذلك يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يدخل فيها الناس اثناء عملية الانتاج . وطبقا لعبارات ماركس التي وردت في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » فان علاقات الانتاج تكون « الاساس basis » للمجتمع ، الذي ينهض عليه بناء فوقي يتكون من « الصور الايديولوجية » المختلفة كالدين والفلسفة والفن .

غير ان هذا المجتمع الانساني الانتاجي اتسم منذ العهود القديمة ، بانه مجتمع مقسم . وهذه القسمة نجمت من احتكار بعض الطبقات لملكية ادوات الانتاج فوجدنا الفروق بين ملاك العبيد والعبيد في المجتمع القديم ، وبين الاقنان Serfs والنبلاء الاقطاعيين في المجتمع الاقطاعي ، واخيرا بين العمال والراسماليين في المجتمع الراسمالي .

وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان **الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركسي للمصطلح** هي عبارة عن تغيير في **نمط الانتاج ، يتبعه تغييرات اخرى في العناصر التابعة المكونة للبناء الاجتماعي .**

وتصديقا لهذا المفهوم للثورة الاجتماعية اذا استعرضنا الثورات الاجتماعية الكبرى الحديثة ، نجد ان الثورة الفرنسية كانت ثورة الراسمالية على نمط الانتاج الاقطاعي ، وان الثورة الاشتراكية بدورها كانت ثورة الطبقة العاملة على نمط الانتاج الراسمالي .

وهذه الثورات تعبر عن ثورة قوى الانتاج على نمط العلاقات الانتاجية السائد ، الذي يجد تعبيرا عنه في الصراع الطبقي ـ على المستوى الاقتصادي ـ الذي يمكن ان يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية التي تقود الصراع من التغيير الثوري للدولة القائمة .

ولكن ما الذي يدفع طبقة ما من المنتجين الى ان تثور على نمط الانتاج السائد ، وما يعلوه من بناء فوقي ؟ هل هي المعاناة من الحاجة

---

(١) صاغ ماركس نظرية خاصة عن « نمط الانتاج الاسيوي » لتفسير التطور الاجتماعي في المجتمعات النهرية ، اي التي ينهض اقتصادها اساسا على مياه النهر . وقد اثارت هذه النظرية مناقشات عنيفة في الفكر الماركسي توقفت في الثلاثينات ، ثم عادت مرة اخرى في اواخر الخمسينات بمناسبة ظهور العالم الثالث ، والحاجة الى صياغة اطر نظرية مناسبة لتفسير تطور البلاد التي تقع تحت فئته .

المادية والبؤس ؟ لا شك ان هذا احد الأسباب الهامة ولكنه ليس السبب الاهم . فمن وجهة نظر ماركس ان الاشباع المادى للحاجات ليس هو اطلاقا الهدف المباشر للطبقة الثورية فى صراعها لقلب وتغيير التشكيلة الاجتماعية السائدة ، ولكنه اساسا الرغبة فى تحرير قوى الانتاج التي تغلها القيود التي يفرضها نمط الانتاج السائد . وقوى الانتاج التي يتحدث عنها ماركس يقصد بها الطاقات الانتاجية الكامنة فى الانسان من ناحية والطاقات الانتاجية فى الصناعة وفى الأدوات الانتاجية التي يستخدمها الانسان ذاته من ناحية اخرى .

وتطبيقا لذلك فثورة البورجوازية على الاقطاع كانت فى جوهرها من أجل تحرير قوى الانتاج من القيود العتيقة التي كانت نظم المجتمع الاقطاعي تفرضها على حركتها .

وفى نفس الوقت نجد ان الثورة الشيوعية ــ كما تصورها ماركس ــ ليست مجرد حل لمشكلة اعادة التوزيع فى المجتمع الراسمالي ، كما تصور بعض الاشتراكيين فى الحاحهم فى الحديث عن اعادة توزيع عائد الانتاج ، بل هي اساسا ثورة على نمط الانتاج السائد فى المجتمع الراسمالي . وهذه الثورة من شانها ان تحرر الانسان من الدوافع الاكتسابية اللصيقة بالعملية الانتاجية ، وهي من ناحية اخرى ستحرره من قيود تقويم العمل التي كانت تحد من حريته ، ما دام انه فى المجتمع الشيوعي ، وستوجه السلع بالقدر الذى يكفى اشباع جميع الحاجات الانسانية ، حيث سيمارس الانسان لأول مرة فى تاريخه الحرية فى أروع صورها ، لان الجنس الانساني سيكون قد بلغ ذروة نضجه وكماله .

ب : **ماركس والعدل التوزيعي** : هل هناك فى الماركسية مكان لفكرة العدل منظورا اليها من وجهة النظر الاخلاقية ؟ يقرر **تكر** انه فى بداية القرن سادت وجهة النظر القائلة بأن الماركسية ــ على عكس باقي المذاهب الاشتراكية الاخرى ــ ليس فيها جانب اخلاقي . وقد استند المفكرون من انصار هذا الراى الى أن المدارس الاشتراكية الاخرى غير الماركسية يمكن ان ينطلق عليها « الاشتراكية الاخلاقية » ما دامت تميل الى الدعوة للاشتراكية على أساس ما ينبغي ان يكون من وجهة النظر الاخلاقية .

غير انه قام الى جانب هذا التفسير للفكر الماركسي ، تفسير اخر يذهب الى ان ماركس نفسه يعد اخلاقيا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فقد كان مفكرا يعنيه تماما القيم الخاصة بالخير والشر . ويقوم هذا التفسير ــ الذى يسود اساسا بين شراح ماركس الغربيين ــ على اساس انه يمكن ان نلمس فى كتابات ماركس خيطا اخلاقيا بارزا . ولكن ما هو هذا الخيط الاخلاقي ، وما هي المشكلات التي يثيرها ؟ لعل أول تساؤل هو : لماذا يكون هناك ــ من وجهة نظر ماركس ــ حتمية للثورة العالمية ؟ وما هو الأساس لهذا الحكم القيمي على نظام العالم المعاصر له بحسبانه حافلا بالشرور ، وعلى اى أساس قرر ان النظام الشيوعي المستقبل الذى دعا له ، سيكون محملا بالخير ؟

ان كل هذه التساؤلات المختلفة تتعلق بما يمكن ان نطلق عليه التفسير الأخلاقي للماركسية . ولعل أول اجابة منطقية على كل هذه الاسئلة هي أن القيمة الرئيسية التي تبدو فى ثنايا أعمال ماركس هي ما يتعلق بالدعوة للعدل التوزيعي . ووفقا لهذه النظرة ، فان الادانة الماركسية للحضارة الراسمالية تعكس فى أعماقها احتجاجا ضد الظلم الكامن فى الراسمالية ، ولذلك دعت الماركسية الى الثورة البروليتارية لانها ستفتح عهد العدالة بالنسبة للمجتمع الانساني ، وقد شارك فى تأييد هذا التفسير وتدعيمه من المفكرين الغربيين لاسكي ، ولندساى ، وكار ، وسيدني هوك .

غير ان المؤلف يرى ان هذا التفسير لماركس باعتباره نبيا للعدالة الاجتماعية ، تفسير ليس له من أساس ، اذا اعتمدنا على كتابات ماركس نفسه . فماركس لم يعن أساسا بمشكلة العدل التوزيعي . وليس معنى هذا ان ماركس لم يعن ببؤس العمال ولم ينادِ برفع الظلم عنهم ، ولكن تفسير ماركس من وجهة النظر الأخلاقية على أساس ان الفكرة الجوهرية عنده هي العدل ، تفسير زائف لا يستند الى الفهم الصحيح للماركسية . وقد عني تكر بتفنيد هذا التفسير عن طريق الرجوع الى ماركس وانجلز لتحليل آرائهما عن العدل ، وعرض تحليلاتهما عن الاستغلال الراسمالي للعمل ، وتصوراتهما عن مجتمع ما بعد الثورة .

ج ــ النظرية السياسية الماركسية الكلاسيكية : وينتقل المؤلف في هذا الفصل لمناقشة وتحليل نظريات ماركس العالم السياسي ، الذى يسود الاعتقاد الآن بأنه من كبار المنظرين السياسيين .

وبالرغم من أن ماركس ينتسب الى الفكر السياسي الغربي بتراثه العريق وتقاليده الا أنه قام بدور بارز في نقد هذا التراث والثورة عليه . فاسهامه في الفكر السياسي الغربي يعد نقطة تحول بارزة ، وخصوصا نظريته في الدولة وتحليله لها باعتبارها قوة قهر تضع نفسها أساسا في خدمة من يملكون وسائل الانتاج ، والدولة ــ وفق هذا النظر ــ تقوم بدور بارز في عملية الاغتراب التي يشعر بها الفرد كمواطن في المجتمع الطبقي .

ومن المعروف ان ماركس يبنى تحليلاته على ضوء التفرقة الشهيرة بين البناء الاساسي للمجتمع ، ويعني بها قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والبناء الفوقي ويعني به الدين والقانون والقيم والعادات . ووفق هذا التقسيم كان ماركس يرى أن الوعي السياسي والنظم السياسية تنتمي الى البناء الفوقي . وعلى ضوء هذا التكييف فالدولة تعد عنصرا اساسيا في البناء الفوقي الاجتماعي .

واذا كان التاريخ الانساني ــ وفق تصوير ماركس له ــ هو سلسلة من الصراعات الطبقية فهذه الصراعات حين تزداد شدتها تتحول الى صراعات سياسية . فالطبقة المالكة تكون مستعدة للاستعانة بقوات الجيش والشرطة لقمع اي تمرد من جانب المنتجين . والمنتجون من ناحية اخرى لا يستطيعون خوض صراعهم الطبقي بغير ان يضعوا انفسهم وجها لوجه امام الدولة القائمة . وما دامت الدولة تمثل اساسا عنصر القهر الطبقي ، فلا بد لهم ــ ان ارادوا ــ تثوير النظام الاجتماعي من قلب الدولة والاستيلاء على السلطة السياسية ، غير ان المنتجين لن يستطيعوا تغيير الاساس الاجتماعي بغير هدم البناء الفوقي السياسي القديم . وعلى هذا الاساس يمكن القول ان نظرية ماركس السياسية تذهب الى ان كل الثورات الاجتماعية تتطلب ثورات سياسية . وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان ماركس وانجلز قد قدما تفسيرا اقتصاديا للسياسة . فكل الصراعات السياسية انما تعكس صراعات طبقية .

ويعرض المؤلف للخلافات التي دارت بين المفكرين الماركسيين حول طبيعة الدولة البروليتارية . فقد قدم تروتسكى تفسيره لنصوص ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا على أساس انها ليست شكلا محددا من اشكال الحكومة ، بقدر ما هي حكم الاغلبية التي هي العمال ، وفقا للقواعد الديمقراطية ، مع احترام حقوق الاقلية . غير ان لينين في كتابه المعروف « الدولة والثورة » ثم في رده الذى خصصه لتفنيد آراء تروتسكي قدم رأيا مضادا مفاده ان حكم ديكتاتورية البروليتاريا الثورية هو حكم اكتسب ويستمد بقاءه من استخدام العنف بوساطة البروليتاريا ضد البورجوازية ، وهو حكم لا تحده اية قوانين .

وخلاصة راي نكر في هـذه النقطـة ان تروتسكي وان كان قد بالغ في اضفاء الطابع الديمقراطي على فكر ماركس بصدد ديكتاتورية البروليتاريا ، الا ان لينين نفسه قد بالغ في الاتجاه المضاد حين زعم ان ديكتاتورية البروليتاريا ـ كما فسرها على ضوء نصوص ماركس ـ هي جوهـر مذهب ماركس .

ويخلص نكر الى ان ماركس ـ ولو انه خصص جزءا بسيطا من كتاباته الغزيرة ـ للمناقشة العامة للدولة وطبيعتها ومشكلاتها ، الا انه لا يمكن الاستناد الى ذلك لتقليل من اهمية ماركس كمفكر سياسي اصيل . فكتاب « راس المال » ليس مجرد كتاب في الاقتصاد ولكنه يمكن اعتباره من جوانب متعددة كتابا من صميم الفكر السياسي .

واخيرا يعرض المؤلف للخلاف بين الماركسية والفوضوية من زاوية وجهة نظر كل منهما للدولة ، ومن المعروف ان الماركسية عارضت الفوضوية معارضة عنيفة في كثير من افكارها ، ومن ابرزها وجهة نظرها ازاء الدولة . كانت الفوضوية ترى ضرورة البدء بالقضاء على الدولة تماما ، في حين كان الماركسيون يرون انه لا بد من استخدام الدولة لصالح طبقة البروليتاريا ، لان القضاء عليها تماما قبل ان يستقر الحكم الثورى للطبقة العاملة ـ يمكن ان يؤدى كما قرر انجلز ـ الى مذبحة جماعية لعمال ، تماما كما حدث لهم بعد قيام وفشل كوميونة باريس .

د ـ الماركسية والتحديث : Marxism and Modernization ؛ بهذا الفصل الرابع من الكتاب نصل الى خاتمة الفصول التى خصصها المؤلف لمناقشة بعض القضايا النظرية في الماركسية .

ويقرر المؤلف في بداية مناقشته انه منذ الحرب العالمية الثانية ، اظهرت العلوم الاجتماعية اتجاها نحو الاهتمام بقضايا التنمية والتطور . ويظهر ذلك في كثير من الدراسات التى خصصت لتطوير المجتمعات التقليدية ، ودراسة اوضاع البلاد النامية . وقد واكب اهتمام العلوم الاجتماعية بهذه القضايا اهتمام مجدد بالماركسية . فما تفسير ذلك ؟

يرى المؤلف ان العلماء الاجتماعيين حين وجهوا جهودهم نحو مشكلات تحديث المجتمعات ، فوجئوا بان ماركس وانجلز قد سبقاهم في دراسة هذه المشكلات بقرن على الاقل ، وبالرغم من ان مصطلح التحديث Modernization لا يظهر في كتاباتهما ، الا انه مما لا شك فيه انهما طرقا الموضوع بعمق كثير ، ويبدو مصداق ذلك في ان نظرية ماركس وانجلز عن المجتمع كانت تطورية اساسا ، غير انهما بالاضافة الى ذلك عالجا في مواضيع كثيرة مشكلات ظهور المجتمع الحديث .

الم يخصص ماركس الجزء الاول من كتاب « راس المال » لدراسة تحول المجتمع الاقطاعى « التقليدى » الى مجتمع بورجوازى ؟ والا يمكن ان نعتبر مقالات ماركس عن الحكم الانجليزى في الهند دراسة لعملية التحديث في مجتمع متخلف يعد نموذجا للمجتمعات المتخلفة ؟

كل هذه الشواهد تؤكد سبق النظرية الماركسية في دراسة مشكلات التحديث . غير ان المؤلف يرى ان من اندر الامور في العصر الحديث ان تظل نظرية لفترة تزيد عن قرن (١١٢) سنة كالماركسية فيما يتعلق بقضايا التحديث ، ولا تستطيع الدراسات الحديثة ان تزعم انها تجاوزتها .

ولا يتسع المقال للعرض التفصيلي لآراء ماركس بصدد عمليات التحديث ، ولذلك نقنع بعرض جوانب القوة وجوانب الضعف للنظرية الماركسية بهذا الصدد . فيما يتعلق بجوانب القوة يرى لكو أنها تتمثل في ثلاث نقاط رئيسية:

١ ــ فهم ماركس عملية التحديث باعتبارها عملية ثورية ، بمعنى أنها تتضمن تغييراً شاملاً للنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية ، وكذلك للبناء الاقتصادى ، ولأنماط الحياة ، والقيم الحضارية ولصور الوعي المختلفة .

٢ ــ ادرك ماركس ان التحول الى التحديث ــ مثله مثل التغير الجوهرى فى انماط الحياة الانسانية الاخرى ــ من شأنه ان يتضمن صراعاً ضارياً بين القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير والقوى الاجتماعية المعارضة له .

٣ ــ واخيراً تبدو قوة ماركس كمنظر للتحديث فى اهتمامه بابراز دور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية فى عملية التحديث .

ومن ناحية اخرى فللنظرية الماركسية جوانب ضعف اهمها فشلها فى ادراك التنوع الكبير لعملية التحديث . فهناك أنماط متعددة للتحديث ، ولذلك فاى نظرية متكاملة لا بد لها ان تضع ذلك فى اعتبارها ، وبعبارة اخرى لا بد لها أن تكون نظرية مقارنة اذا ارادت ان تغطى انماط التحديث المختلفة ، وهذا ما لم تفعله النظرية الماركسية .

★ ★ ★

٢ ــ الماركسية فى التطبيق :

تحت هذا العنوان نتعرض لابرز القضايا التى عالجها المؤلف فى الفصول الثلاثة الاخيرة من الكتاب والتى ناقش فيها على التوالي الموضوعات الآتية :

ــ الماركسية والثورات الشيوعية .

ــ الاتجاه نحو عدم التطرف فى الحركات الماركسية .

ــ ماركس ونهاية التاريخ .

أ ــ الماركسية والثورات الشيوعية : ناقشت الماركسية الكلاسيكية الثورة الشيوعية باعتبارها ظاهرة عامة كان مقدراً لها ان تنتشر فى مختلف البلاد الرأسمالية بعد ان تستفحل التناقضات فى المجتمعات التى تسيطر عليها الطبقة البورجوازية ، وذلك فى البلاد المتقدمة . غير ان نظرية الثورة الشيوعية مرت بتغيرات ذات دلالة حينما انتقلت من مجال الماركسية الكلاسيكية الى مجال الماركسية الشيوعية .

وقد حاول الشيوعيون الروس عقب قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧ ان يشعلوا الثورة فى بلاد اوروبية اخرى ، غير انهم لم ينجحوا . فقد فشلت الهبات الثورية فى المجر والمانيا وبولندا . وبالرغم من ذلك ، فقد ظل العقل الشيوعى الروسي متمسكاً بوجهة النظر التى مؤداها ان الثورة الروسية ليست مجرد حدث قومى بقدر ما هي بداية لثورة عالمية . ويبدو ذلك من تصريح لينين فى خطبة له بمناسبة العيد الرابع لثورة اكتوبر حيث قرر : « ان هذا النصر الاول ليس هو حقيقة النصر الاخير » .

وبالرغم من ان فكرة الثورة الشيوعية العالمية قد نظر اليها اولاً على اعتبار انها لا بد لها لكي تندلع ، من ان تنشأ فى موقف يتسم بالصراع الدولى ، الا انه فيما بعد ،

وخصوصاً بعد موت ستالين ، وفى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى عام ١٩٥٦ ، ادخل على هذه الفكرة ضرب من ضروب التجديد ، حيث قرر المؤتمر انه يمكن للثورة الشيوعية العالمية ان تقوم ايضاً فى ظل ظروفدولية سلمية وخصوصاً بعد ان خضعت فكرة حتمية ارتباط الامبريالية بالحرب والعدوان ، للمراجعة ، باعتبار ان الحرب فى العصر النووى اصبحت كارثة من الواجب توقيها باي طريقة من الطرق .

غير أننا لو تركنا عالم الأفكار جانباً ، وانتقلنا الى مجال الواقع لوجدنا انه بعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧ قد قامت ونجحت بالفعل ١٤ ثورة شيوعية اخرى . وهذه الثورات يمكن تصنيفها ــ اذا نظرنا الى طريقة السيطرة على السلطة ــ الى ثلاث فئات :

ــ الفئة الاولى : ونجد فيها اساساً الثورة الروسية .

ــ الفئة الثانية : وتندرج تحتها ثورات يوغوسلافيا ، والبانيا ، والصين ، وفيتنام ، وكوبا . ويجمع بين هذه الثورات انها قامت على أساس الصراع المسلح .

ــ الفئة الثالثة : وتندرج تحتها منغوليا ، وكوريا الشمالية ، وبولندا، وبلغاريا، ورومانيا والمجر ، والمانيا الشرقية ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويجمع بين هذه الفئات ان الثورة فيها كانت مفروضة .

لقد كانت ثورة اكتوبر سيطرة على السلطة بوساطة العصيان المسلح،الذى قام فى العاصمة وغيرها من المراكز الرئيسية فى وقت مرت فيه روسيا بازمة جسيمة ، فقدت فيها الحكومة السيطرة على مقدرات البلاد ، وسادت فيها الفوضى ، وكانت جموع الشعب يسودها مزاج ثورى . اى ان الثورة استفادت من « الموقف الثورى » بحسب نظرية لينين ، الذى ساد فى روسيا فى هذا الوقت .

أما الفئة الثانية من الثورات فهي تلك التى سارت فى طريق الصراع المسلح الذى ساعدتها عليه ظروف الحرب التى سمحت لعديد من الحركات الشيوعية أن تخوض حرب العصابات ضد قوات النازى فى اوروبا لتقوم بتحرير اوطانها . واذا صدق ذلك التفسير بالنسبة للحركات الشيوعية الاوروبية ،فانه يصدق ايضاً بالنسبة للصين ، التى قامت قوات الاحتلال اليابانية بغزو مناطق شاسعة منها فى الثلاثينات ، ثم امتد نطاق الاحتلال بعد ذلك الى غالبية اراضى آسيا الشمالية .

وتجد الفئة الثالثة اخيراً حيث يجمع بين البلاد التى تندرج تحتها انها قامت فيها ثورة مفروضة . ومعنى الثورة المفروضة هنا انها لم تنشأ نتيجة احتدام الصراعات داخل كل بلد مما ادى الى الثورة ، بقدر ما قام الاتحاد السوفياتى ــ مستفيداً من ظروف الحرب العالمية الثانية بفرضها من الخارج .

ويثير المؤلف فى نهاية هذا الفصل تساؤلاً هاماً عن مستقبل الثورة الشيوعية . ويقرر انه من الصعوبة بمكان التنبوء فى صدد ظاهرة الثورة الشيوعية ، بمستقبلها ، مثلها مثل اية ظاهرة سياسية كبرى معاصرة .

ومع ذلك يمكن وضع عدد من الاستنتاجات المؤقتة . من اهمها انه ليس معنى أن الثورة الشيوعية قد انتشرتفىثلث العالم فىالخمسين

ستالين . ويعرض اخيراً لموقف الصين من اتجاه عدم التطرف .

جـ ـ ماركس ونهاية التاريخ : ونصل اخيراً الى آخر فصول الكتاب الذى خصصه المؤلف لمناقشة وجهة نظر ماركس فى التاريخ . ويرى المؤلف ان ماركس كان احد فلاسفة التاريخ . فهو لم يكتف بمجرد التحليل العلمي لمشكلات المجتمعات الراسمالية فى عصره ، ولكنه بذل محاولاته لوضع تعريف عام لموقفه وكانت كلها اقوالاً متعلقة بالمسار التاريخى .

ويرى **تكر** اننا اذا وصفنا ماركس بانه احد فلاسفة التاريخ فان ذلك يعد تعبيراً عن حقيقة تكاد ان تكون سطحية ، لان التاريخ فى حد ذاته لم يكن الهدف الاول للنظريات التى صاغها ، بل كان هدفه الاول هو الانسان بوصفه جنسا « او جنسا كائنا » . ونظرية الانسان هي الأصل الذى نشأت منه نظرية ماركس فى التاريخ ، فهو يعرف التاريخ بانه عملية تطور الجنس البشرى .

على ان اهم ما انجزه ماركس بهذا الصدد ما يمكن ان نطلق عليه اتجاهه ونظراته المستقبلية . وهذه المستقبلية تقوم على تصورها المحدد الواقعى لاسلوب حياة الانسان فى المستقبل .

* * *

٣ : ملاحظات نقدية :

ا ـ يعد كتاب **تكر** عن الفكرة الماركسية الثورية من الكتب الغربية القليلة التى تتناول الفكر الماركسي لتحليله ونقده بغير تحيز واضح ، او عقدة كراهية متاصلة ، كما نجد فى عديد من الكتب الغربية التى تعالج جانبا او اكثر من جوانب الفكر الماركسى . وبالرغم من ادراكنا ان الموضوعية المطلقة مطلب عسير فى مجال البحوث الاجتماعية والانسانية ، الا ان المؤلف نجح الى حد بعيد فى تحاشى الانزلاق وراء تحيزه لايديولوجية مجتمعه التى تعادى بصورة جذرية الفكر الماركسي وتطبيقاته الممثلة فى البلاد الشيوعية المتعددة التى اصبحت اليوم تمثل ثلث سكان العالم .

ب ـ وبالرغم من ان الكتاب لا يركز على خيط واحد يحاول بلورته منذ الصفحات الاولى له حتى النهاية ، بحكم انه اصلاً عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة نشرت فى مجلات متعددة ، ثم جمعها المؤلف واصبحت تؤلف فصول الكتاب ، الا انه يمكن القول ان ما يجمع كل هذه الفصول امران اساسيان هما :

١ ـ فهم دقيق لنشاة فكر ماركس منذ بداياته الاولى وخصوصا فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية وتتبع لهذا الفكر فى مراحل التفكير الناضجة لماركس فى راس المال وغيره من الكتب الكبرى .

٢ ـ تعاطف واضح من جانب المؤلف مع ماركس ، وتقدير صريح لعبقرية ماركس المتفردة ، باعتباره منظراً للثورة ، وعالماً اقتصاديا فذاً ، وفيلسوف تاريخ من طراز رفيع .

جـ ـ وقد نجح المؤلف فى الجمع الحاذق بين التحليل الدقيق لعدد من المشكلات النظرية ، وبين العرض لعدد من المشكلات التطبيقية التى اظهرت مصير النظرية فى التطبيق . هذا الربط بين النظرية والتطبيق فى بعض ابواب

الكتاب يُعد توفيقاً للمؤلف الذى استطاع ان يتجاوز الحدود الضيقة للتعصب الايديولوجى ، التى يفرضها مجتمع كالمجتمع الامريكي، يحاصر العلوم الاجتماعية والانسانية وعلماءها ، ويحاول صبغهم بلونه واتجاهه .

وبعد ، فان هذا الكتاب يُعد درساً بالغ القيمة فى النزاهة الفكرية، والامانة الموضوعية، ولعل بعض باحثينا العرب حين يطالعونه يدركون الفرق بين العرض الموضوعى للأفكار ، مهما يكن موقفنا منها ، وبين التشويه المتعمد لها ، انتصاراً لفكرة دون اخرى .

وأيا ما كان الأمر ، فيمكن القول ، انه اذا كان محك اية نظرية هو التطبيق ، فقد اثبتت الماركسية بصورة اكثر وضوحاً وجلاء من اية نظرية اجتماعية اخرى فى التاريخ الانسانى الحديث، انها وكما قرر جان بول سارتر بحق، فى كتابه « نقد العقل الجدلي » هي فلسفة القرن العشرين .

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة .

(1) Bailey, F. G., **Stratagems and spoils**, Blackwell, Oxford 1969.

(2) Breasted, Mary ; **Oh Sex Education.** Pall Mall, London 1970.

(3) Downie, R. S. ; **Roles and Values**, Methuen, London 1971.

(4) Findlay, J. N. ; **Axiological Ethics**, Macmillan, London 1970.

(5) Gutman, R. W. ; **Richard Wagner**, Penguin Books, London 1968.

(6) Medawar ; P. B. ; **Induction and Intuition in Scientific Thought**, Methuen, London 1969.

(7) Peckham, M. ; Art and Pornography, Basic Books, N.Y. 1969.

(8) Perutz, Kathrin ; Beyond the Looking — Glass ; Hodder & Staughton, London 1970.

(9) Porn, I. ; The Logic of Power, Blackwell, Oxford 1970.

(10) Richmond, W. K. ; The Concept of Educational Technology, Weiden Reld and Nicotson ; London 1970.

(11) Serge', E. ; **Enrico Fermi : Physicist** ; Chicago U.P. ; 1970.

* * *